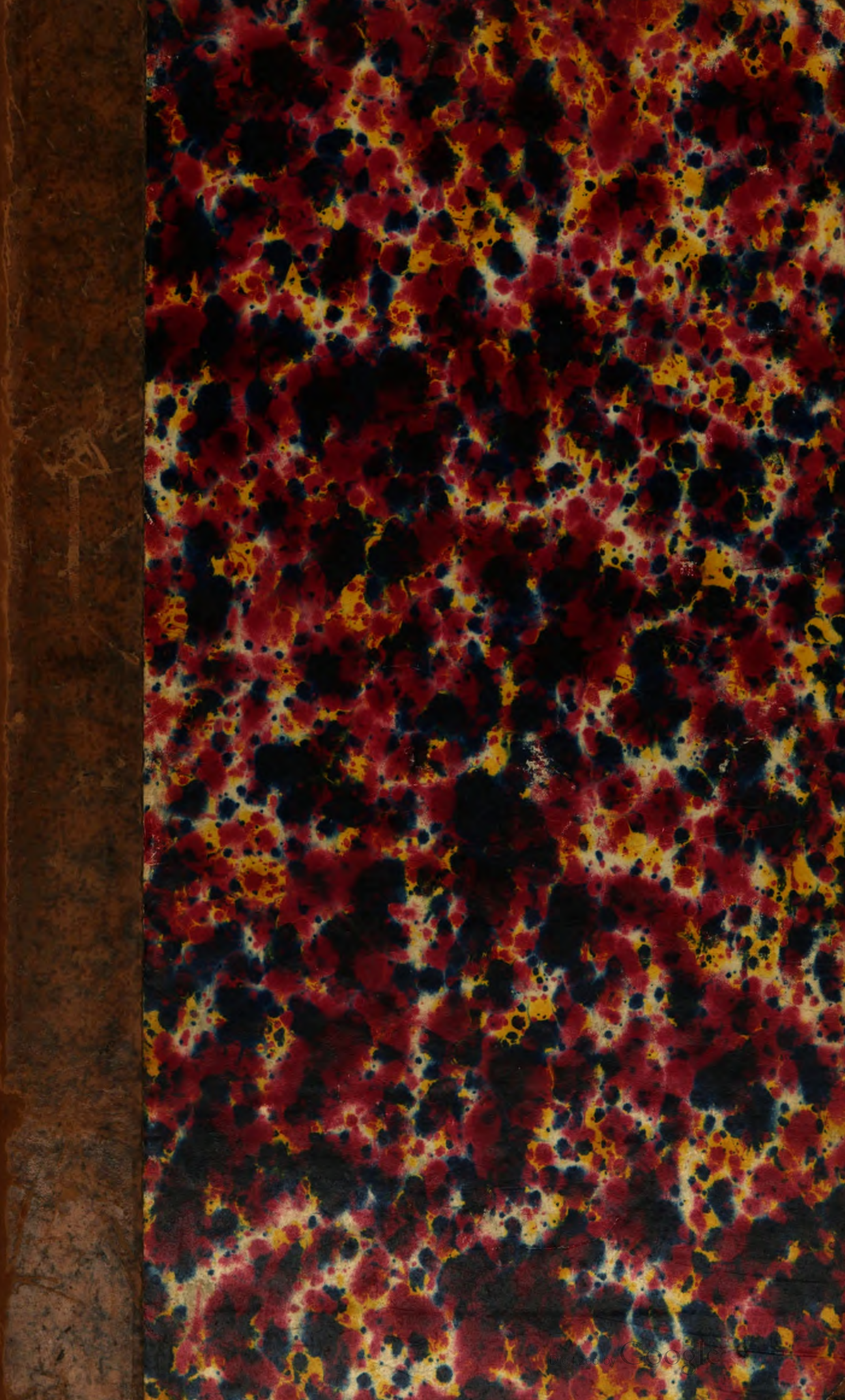
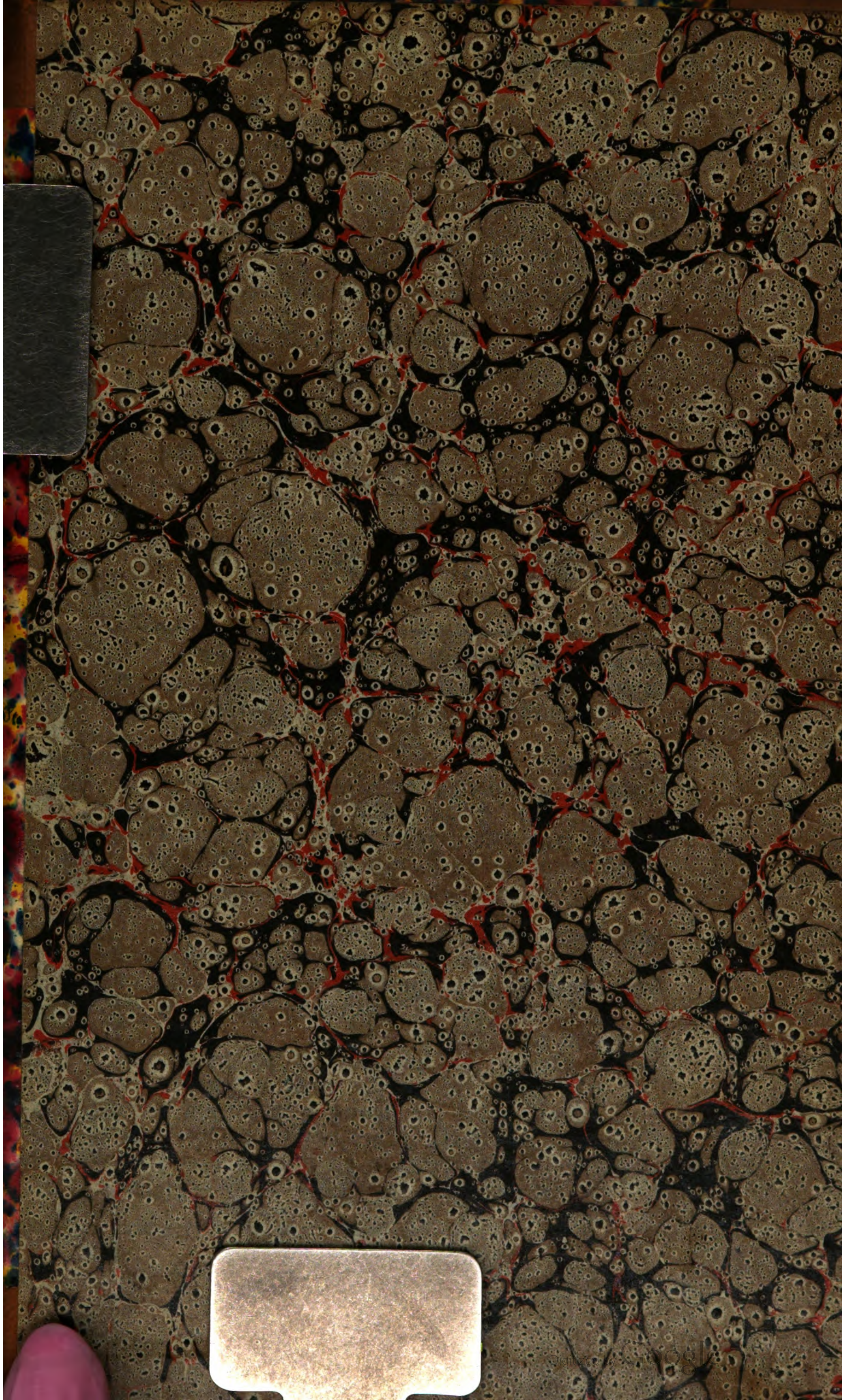
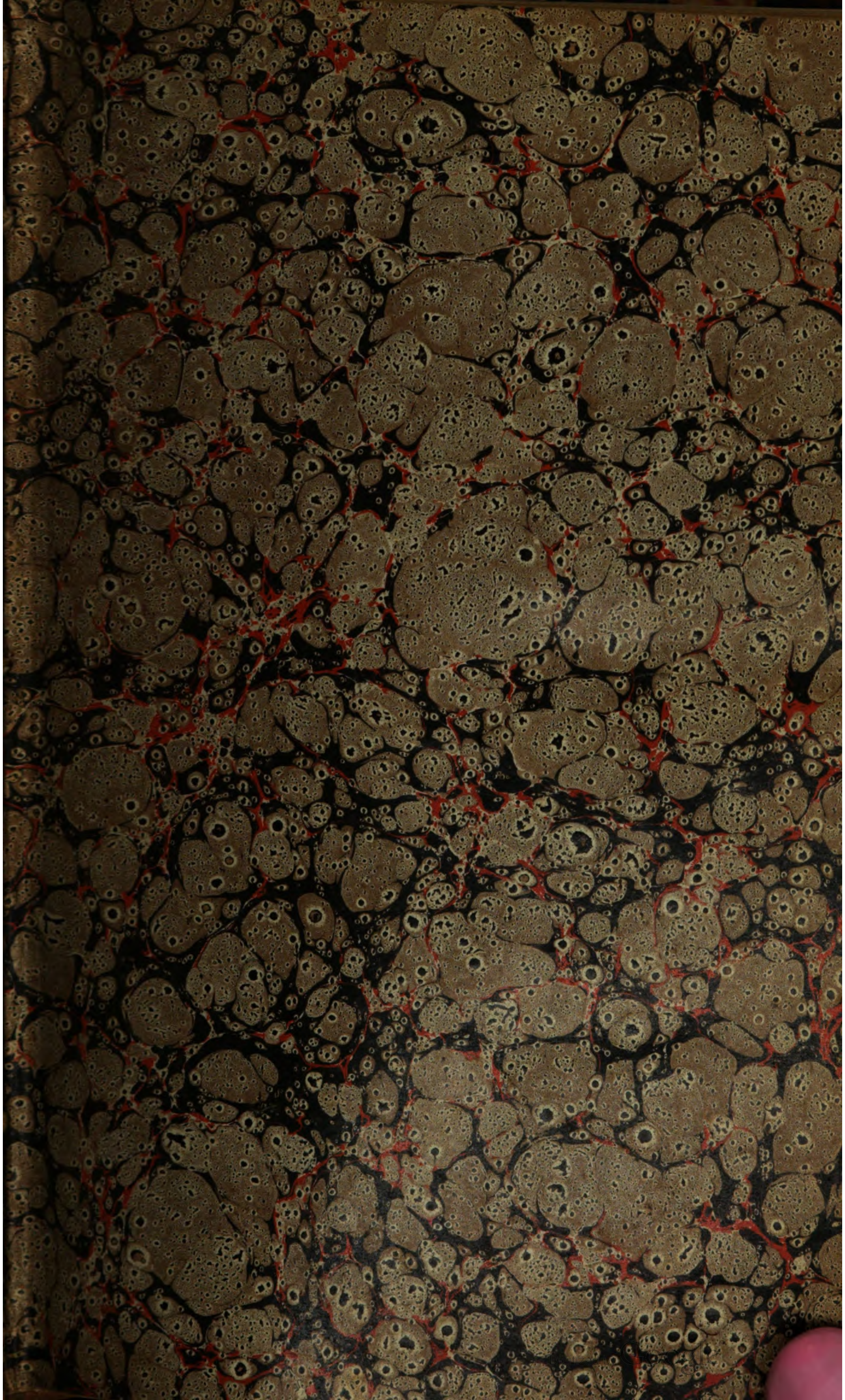






M. P. E. Lendrop

David Friedrich Strauß:

Fremstilling
af
den christelige Troeslære
i dens historiske Udvikling
og
i dens Kamp med den moderne Videnskab.

Oversat
af
H. Brøchner,
Cand. phil.

Første Bind.

Kjøbenhavn.

Forlagt af H. C. Klein.

Trykt hos Louis Klein, Eier af det Seidelinske Officin.

1842.


BODLEIAN
P
?4 JUL 1958
RARY

Fortale.

Paa min critiske Bearbeidelse af den evangeliske Historie lader jeg her det Værk følge, til hvilket jeg allerede havde lagt Planen tidligere end til Jesu Liv; men hvis Udførelse var bleven forsinket ved dette Arbeide og for nogen Tid tilsidesat. Men efterat de første Virkninger af det tidligere Arbeide vare forbigangne i mig og udenfor mig, har Tanken om dette igjen rørt sig i mig, og igjennem mangfoldige og tildeels trættende Forarbeider har den saaledes vedligeholdt sig og udviklet sig til nærmere Bestemthed, at jeg nu for det Første kan forelægge Publicum idetmindste Halvparten af Udførelsen af den.

Medens til for kort Tid siden ethvert dogmatisk Værk bar sin Forfatters Confessions særegne Præg, og derfor ogsaa hyppigt kaldtes catholsk eller luthersk eller reformeert Dogmatik, saa er i nyeste Tid den confessionelle Modsætning mærkeligt traadt tilbage for en anden, der kan finde Sted indenfor hver enkelt Confessions Gebeet, skjøndt den efter Sagens Natur meest truer den protestantiske med indre Adsplittelse. Ikke blot

den tidligere dogmatiske Splid mellem Lutheraner og Reformeerte er jævnet i Troeslærer efter den forenede evangeliske Kirkes Grundsætninger; men selv Modsætningen mellem Catholicismen og Protestantismen, der dog har saa stærke Rødder i Folkecharacterernes og Statsformernes Forskjel, er paa Videnskabens Gebeet svunden sammen til fuldkommen Betydningsløshed. Derfor var det ganske i sin Orden, at den nylig førte Møhler'ske Strid efter kort Tids Forløb næsten sporløst opslugtes af Forhandlingerne om de Cølln'ske Affairer. Paa Videnskabens Gebeet staaer nutildags den orthodoxe protestantiske Theolog ulige nærmere ved den rettroende catholske, end ved Rationalisten eller endogsaa den speculative Theolog af hans egen Confession. Hvor Stridsspørgsmaalet dreier sig om, om Aanden overhovedet er autonomisk eller heteronomisk, der kan Bispørgsmaalet, om Kirken eller Skriften skal være denne Heteronomies Princip, kun vække en svag Interesse; og ligeledes maa det forekomme som spildt Umage, at kives om enkelte nærmere Bestemmelser i Læren om Arvesynden, Retfærdiggjørelsen, Sacramenterne o. s. v., naar alle hine Lærdomme overhovedet, samt den Verdensanskuelse, der danner deres Grundvold, er angrebet.

Istedetfor den tidligere confessionelle Modsætning maa nu altsaa Modsætningen mellem den christelige Tro i Almindelighed og den moderne Videnskab indtræde i Dogmatiken, og Differentsen mellem det Catholske og det Protestantiske underordnes som Moment den ene Side af den nye Modsætning. Og hiin Hovedmodsætning maa sættes og udtales som saadan, thi

implicite er den tilstede siden Rationalismen kom op. Men enten bleve Troen og Bibelen uden videre rationaliserede, eller den speculative Fornuft, uden selv at vide hvorledes, christianiseret; eller begge neutraliserede i ubestemte Følelser og urene Blandinger, og bestandigen altsaa Skaden skjult istedetfor lægt, Striden neddysset istedetfor forligt. Men det maa blive anderledes, hvis vi ville komme fremad, og dertil er der truffet Anstalter i nærværende Bearbeidelse af Troeslæren. Her blive Part og Modpart udførligen afhørte og deres Grunde afveiede mod hverandre. Først har, som billigt, den gamle Tro Ordet, og tør uforstyrret i al Omstændelighed udtale sin Hjertensmening; dernæst faaer den moderne Videnskab Lov til at komme frem med hvad den har at sige imod den; men forat den ikke skal have den Fordeel at have det sidste Ord, saa skulle tilsidst Underhandlerne og Fredsmæglerne forsøge deres Lykke med deres Forslag til Forlig.

Ved denne Behandling af Sagen har jeg bestræbt mig for, saameget som muligt at opfylde Grundighedens og Billighedens Fordringer. Jeg har fulgt hvert Dogmes Oprindelse og Udvikling Skridt for Skridt, jeg har søgt at hensætte mig i de Tiders og Bevidsthedstrins Aand, af hvilke det organisk er fremvoxet, og tilbørligen fremhævet det Sande, Store og Skjønne, jeg fandt paa denne Vei. Naar jeg var kommet med et Dogma til Hoidepunctet af dets kirkelige Udbannelse, saa sluttede sig vel umiddelbart hertil den Opgave, i denne høieste Modenhed at opdage Spirerne til dets Forfald, og dernæst at efterspore denne gjennem alle Stadier i dens Fremskriden, ligetil

den nærværende Tid; men tilsidst gjaldt det endnu om, at see nøie til, for ikke at forvexle en ny Anstrygning af den gamle Bygning med en virkelig Reparation. — At jeg for genetisk at kunne fremstille det orthodoxe System, selv har studeret de i dogmatisk Henseende vigtigere Værker fra ældre og nyere Tid, ville Kjendere bemærke; at jeg i Tilfælde af underordnet Vigtighed ogsaa benyttede prøvede Monographier og Samlinger, ville de finde i sin Orden, som kjende Massen af Kilderne og overveie Hensigten med mit Skrift: i den negative Sides Literatur vil man vel uden min Forsikring tiltroe mig selvstændig Belæsthed. Derved har jeg søgt i dette Skrift om muligt endnu mere end i det om Jesu Liv at fortjene den Dadel, ikke at give noget af mit Eget, men kun at sammenfatte hvad der var givet. Hvad den positive Side af mit Arbeide angaaer, saa følger dette af sig selv, men ogsaa i det Negative har jeg søgt at holde mig saameget som muligt historisk. Den Enkeltes subjective Critik er et Vandrør, som enhver Dreng en Tidlang kan holde for; Critiken, saaledes som den objectivt fuldbyrder sig i Aarhundredernes Løb, styrter frem som en brusende Strøm, mod hvilken alle Sluser og Dæmninger Intet formaae. Man vil finde det i Overeensstemmelse med denne Stræben efter objectiv Holdning, at jeg overalt udførligt har meddeelt de vigtigste Kildesteder. Blandt dem ere de, som findes i Noterne, bestandig gjengivne ordret; de, som ere indflettede i Texten, ere derimod deels for Sprogets, deels for Korthedens og Tydelighedens Skyld, hist og her noget omformede, men jeg hen-

viser trøstigen Læseren til Sammenligning med Originalerne, hvis han vil forsikre sig om Paalideligheden af mit Referat.

Saaledes er den Stilling, i hvilken dette Skrift træder til den tidligere Dogmatik, den samme som det tidligere Værks til Literaturen i dets Fag. Det skal — hvis man vil tillade mig at bruge et profant Billede — gjøre den dogmatiske Videnskab samme Nytte, som Ballancen gjør et Handelshuus. Om dette ogsaa ikke derved bliver rigere, saa faaer det dog nøiagtigt at vide, hvorledes det staaer sig med dets Midler, og dette er ofte ligesaameget værd som en positiv Forøgelse af samme. En saadan Oversigt over den dogmatiske Formuestilstand er i vore Dage saameget desto nødvendigere, som Størsteparten af Theologerne leve i den største Illusion med Hensyn paa dette Punct. Man anslaaer det Afbræk, som de to sidste Aarhundreders Critik og Polemik have gjort den gamle theologiske Capital, meget for lavt, og derimod de tvetydige Hjælpekilder, som man troer at have fundet i vor Tids Følelsestheologie og mystiske Philosophie, meget for høit. Man troer allerede at have vundet den største Deel af de Processer, der ere foraarsagede ved hine Udfald, og at være vis paa det rigeste Udbytte af de nys aabnede Schachter. Men det Tilfælde kunde indtræffe, at hine Processer tilhobe tabtes paa een Dag; og naar saa tillige disse nye Gruber skuffede Forhaabningerne, saa var en Fallit uundgaaelig. Det er Grund nok til, itide at see sig for, og nøie at undersøge, hvormeget af de tidligere Tab der virkeligt er slet og ret tabt, og hvad der maaskee endnu kan inddrives; og ligeledes, hvilken sikker Gevinst man kan vente

sig af de nye Foretagender; og hvorledes, naar alt dette er vel beregnet, Activerne forholde sig til Passiverne.

Hvilket Facit jeg har faaet ud ved disse Beregninger — hvorfor skulde jeg sige Læseren det iforveien? Han maa selv regne efter, thi jeg vil overbevise, ikke forsikre; og Regningen er jo heller ikke endnu sluttet med denne Halvdeel. Men sæt forøvrigt, at Resultatet vilde blive ligesaa negativt som ved min Critik af den evangeliske Historie, saa var jo Følgen der kun, at det smale Stykke Land, som blev tilovers, blev desto flittigere dyrket, og at den lille Rest af Eiendom blev behandlet med desto omhyggeligere Oeconomie; og hvis denne Bog havde en lignende Virkning paa det dogmatiske Gebeet — hvem havde da vel Ret til at forbande den?

Stuttgart, den 2den September 1840.

Forfatteren.

Indhold af første Bind.

Den christelige Troeslæres formale Grundbegreber.

Det materiale Indbegreb af den christelige Troeslære.

(Dogmatik.)

Dogmatikens første Deel.

Det Absolute som Gjenstand for den abstracte Forestilling, eller i Evighedens Element, som guddommeligt

Side.

Dogmatikens anden Deel.

Det Absolute som Gjenstand for den empiriske Forestillen, eller i Tidens Element, som guddommelig Historie og Handling.

Side.

Første Afsnit.

Det Guddommeliges Aabenbarelse i Tiden, som svarende til Fortidens Moment, som hellig Historie.

Side.

Indledning.

§. 1.

Omskiftninger i Philosophiens Stilling til Religionen i den nyeste Tid.

Det var en herlig Haabets og Fredens Tid for Theologien, der aabnede det fjerde Narti af vort Aarhundrede. Den nyere Philosophies Stamfaders gamle Spaadom syntes at ville gaae i Opfyldelse, ei blot med Hensyn til Religionen overhovedet, til hvilken den oprindeligen sigtede; men i Særdeleshed med Hensyn til den christelige. Den lange Tvist mellem Philosophie og Religion syntes at have faaet en lykkelig Ende ved Besvogrelsen mellem begge Huse, og det Hegelske System blev udraabt som et Fredens og Forjættelsens Barn, med hvilket en ny Tingenes Orden skulde begynde, under hvilken Ulvene skulde boe hos Lammene, Pantherne ligge mellem Bukkene. Philosophien, den stolte Hedningeqvinde, underkastede sig ydmygeligen Daaben og aflagde en christelig Troesbekjendelse [1]), hvorimod Troen paa sin Side

[1]) f. Ex. Gabler, de veræ philosophiæ erga religionem christianam pietate, p. 19 s.: religionis nostræ doctrina ad veritatem ita composita est —, ut philosophiæ — cum illius præceptis dogmatisque — summa esse possit consensio atque concordia: neque ideo quidquam impediat philosophum, quominus ex toto animo totaque mente idem sit Christianus Christianæque causæ addictus, itemque sacra obeat, quemadmodum obeunt ceteri.

ikke tøvede med udfærdige den et Vidnesbyrd for fuldkommen Christelighed og indstændigen at anbefale Menigheden den til huldrig Modtagelse [2]). Med freidigt Mod lod nu den theologiske Ungdom Tvivlens Snoge slynge sig om Hoved og Bryst, vis paa Besiddelsen af den Trylleformel, der kunde besværge dem [3]), og selv i en ivrig Rettroenheds Kredse saae man Vendinger og Vaaben, der vare laante fra Philosophernes Øvelsespladser og Rustkamre.

Naivt var det rigtignok, at denne forekommende Tro opmuntrede Philosophien til, til større Beroligelse for sig, endnu udtrykkeligere at slutte sig til Guds Ord [5]); betænkeligt var det, at den tilstod, i sine formidlende Bestræbelser aldrig ret at kunne afværge den Mistanke, at det dog maaskee ikke var i de philosophiske Lærdommes oprindelige Betydning, at den havde draget dem ind i sin Kreds [6]), et Tegn endeligt paa det Voldsomme i det hele Forhold var den Besværlighed, som den philosopherende Troende bestandigt følte ved at indaande Tankens skarpe Bjergluft.

Dog endnu betænkeligere Tegn end de, der viste sig paa den med Viden forsonede Troes Side, fremtraadte hos den med Troen forsonede Viden. Saae man ogsaa virkeligt, ifølge Forjættelsen, mangt et Faar ligge hos Ulvene, ja endog mangen en formeentlig Løve gjøre beundringsværdige Fremskridt i at tygge Straa, saa viste dog andre, kun tilsyneladende tæmmede, Kløer og Tænder og gispede efter bedre Kost. Støttende sig paa Hegelske Prin-

---

[2]) Som saadanne Recommendationer kan man især belesbed betragte de tidligere Göschelske Skrifter, navnligen: Aphorismen über Nichtwissen und abs. Wissen im Verhältniß zur chr. Glaubenswissenschaft. Berlin 1829.

[3]) Forf. tænker herved blandt Andet paa den Glæde, han selv følte ved Rosenkranz's lille Skrift: Die Zweifel am Glauben, Kritik d. Schriften de tribus impostoribus, 1830.

[4]) Man erindre de mange Afhandlinger fra den Tid i den evangeliske Kirketidende, i hvilke en ikke blot formel, men ogsaa materiel Indflydelse af den Hegelske Philosophie var umiskjendelig; endvidere Figurer som Bruno Bauer og lignende.

[5]) Göschel: Aphorismen o. s. v. S. 113.

[6]) Sammesteds.

ciper drog man Udødeligheden i Tvivl; den evangeliske Historie, og af den gammeltestamentlige en ulige betydeligere Deel end forhen, blev stillet under Synspunctet af Mythus, og saa ivrigt ogsaa Philosophien, der herved blev compromitteret i sine Underhandlinger med Troen, vadskede sine Hænder, for at sige sig fri for enhver Andeel i en slig Ugudelighed, saa kunde den dog ikke forhindre, at man fra alle Kanter pegede paa den som den rette Moder til de Børn, den fandt det raadeligt at fornægte.

Saa meget mindre kunde den indenfor et vist Gebeet fuldbyrdede Union forskaffe sig Anerkjendelse, paa den ene Side i Videnskabens-, paa den anden i Troens vidére Kredse. Ikke blot den evangeliske Kirketidende lod det blive ved sin Banlysning mod den nyeste Philosophie, og formanede de unerede Troende til, jo før jo hellere at unddrage sig et Forbund, der var saa farligt for Sjælene [8]), men selv den billige, af moderne Dannelseselementer saa dybt gjennemtrængte Neander, skrev i hver Fortale et nyt Frasigelsesbrev imod den. Paa den anden Side rystede alle de, der daterede deres philosophiske Dannelse fra Kant og Fichte, i Erindringen om de Slag, der under disses Anførsel vare leverede Kirketroen, betænkeligen Hovedet til den Hegelske Skoles Separatfred, og til de Concessioner, for hvilke den var kjøbt; hvorimod den nye Münchener Skole, samt de, der rose sig af at være gaaede ud over Hegel, ikke anerkjendte hiin Fred af den, hos en Philosoph rigtignok paafaldende Grund, at man i den havde paalagt Troen for haarde Betingelser.

Og saa maatte da skee, hvad der er skeet. Neppe vare hine negativ critiske Arbeider fremgangne af den herskende Philosophskoles Skjød, før de Troende, der længe havde ventet paa en saadan Anledning, raabte: hvad behøve vi nu videre Vidnesbyrd? — og paa denne den evangeliske Kirketidendes Nedkaldelse af Guds Dom over Antichristen med samt hans Skjæl, fulgte snart fra den Hallensiske Neophyt et Opbud til den verdslige

7) Paa anf. Sted. S. VII. f. og 115.
8) Jfr. desangaaende mine Stridsskrifter: 3die H. S. 9 ff. 22.

Øvrighed mod Hegelingernes Gud og Christus fornægtende, Moraliteten og Staten undergravende Yngel.

Imidlertid havde ogsaa Philosophien saa at sige sat sig paa Bagbenene. Den Hegelske Skole deelte sig i en høire og en venstre Side, og medens den første kjendeligen mere og mere tabte Sammenhængen med Videnskaben og Tidens aandelige Fremskriden, lod der fra det yderste Venstre sig snart høre mere end een Stemme for, at den af Hegel indledede Fred mellem Philosophie og Christendom i sit Princip var forfeilet; at al religiøs Speculation var Blændværk og Løgn; at en christelig, følgelig indskrænket, Philosophie var en Uting, der stred mod Begrebet af Philosophie som den universelle Videnskab [9]). Medens man i den ældre Hegelske Skole meente, at det forstod sig af sig selv, at man var ude over Modsætningen mellem Tro og Viden, saa stod den nu igjen op, som om den aldrig var falden, og fra *credo ut intelligam* saae man sig enten viist tilbage til *credo quia absurdum est* [10]), eller fremad til den rene, af Troen uafhængige, Viden [11]).

§. 2.

Philosophiens forskjellige Stillinger til Religionen udledede af den forskjellige Opfattelse af begges Væsen.

Grunden til denne Omskiftning i Forholdet mellem Religion og Philosophie kan kun ligge i Forskjelligheden af de Begreber, der dannede sig, deels af Religionen overhovedet i dens Forhold til Philosophien, deels af den christelige Religion især deleshed i dens Forhold til den moderne Speculation.

Religionen bestemte vore Gamle som en *modus cognoscendi colendique deum*, og det saaledes, at Erkjendelsen, der

---

9) Ludwig Feuerbach: Darstellung, Entwicklung und Critik der Leibnitzischen Phil. S. 134 f.; Sammes Pierre Bayle, S. 20 o. fl. St.; Sammes Phil. und Christenthum, S. 42 f.

10) Frauenstädt, die Menschwerdung Gottes, Vorwort, S. V. f.

11) Vischer, i Hallische Jahrbücher 1839, No. 63 S. 498.

som bestemmende Grund gaaer forud for Tilbedelsen, tillige som Theologie, i Skikkelse af en videnskabelig Organisme, træder ligeoverfor Philosophien. Nu er desuden Philosophien paa sin Side væsentligt Erkjendelse, og tilmed har den en betydelig Deel Erkjendelsesgjenstande, f. Ex. Gud, Verden som Skabning, Mennesket efter dets sædelige og religiøse Side, tilfælleds med Religionen og Theologien; der er da Mulighed for, at Religion og Philosophie, idet de udbrede sig paa samme Gebeet, kunne støde sammen og geraade i Strid. Endvidere var nu det Princip, af hvilket Religionen udledede sine Sætninger, den guddommelige Aabenbaring, medens Philosophiens Princip var den menneskelige Fornuft, og idet nu det Guddommelige og det Menneskelige ikke blot stilledes i et qvantitativt Forhold som Uendeligt og Endeligt; men den menneskelige Fornuft som frafalden og fordærvet udtrykkeligen stilledes i en qvalitativ Modsætning mod Aabenbaringen, saa kunde det ikke feile, at hiin Mulighed til Strid mellem begge jo vilde blive til Virkelighed.

Længe varede det vel inden det kom saavidt, saalænge nemlig som Kirken endnu bar Tænkningen som Embryo i sit Modersliv; men neppe var Barnet født, og neppe havde det faaet selvstændig Bevægelse og Mæle, før Spliden indtraadte. I Begyndelsen vilde nu Kirken som Moder bestandigt have Ret, naar de vare af ulige Mening, og i Vægringstilfælde foer den løs med ingenlunde moderlige Tugtelser; fordi dens Gud havde sagt til Israel: jeg er Herren, din Gud — maatte Bruno og Vanini bestige Baalet, da deres Eftertænken havde ført dem til at nægte denne kirkelige Gud; fordi dens Josva havde befalet Solen at standse, maatte Galilei gjenkalde, da han meente at have indseet, at den af sig selv stod stille; og selv indenfor den evangeliske Kirke er ikke blot Servetus's Baal, men ogsaa den ublodige, skjøndt ikke mindre rasende, Forfølgelse af ethvert friere tænkende Hoved, ligetil Midten af forrige Aarhundrede, en Fortsættelse af samme Adfærd.

Dog endeligt vendte Bladet sig. Videnskaben blev forbitret over de saa længe fortsatte, voldsomme Indgreb i dens Rettigheder, og fra dens Gebeet paafulgte en bestandigt hæftigere Mod-

sætning mod Kirken; ja, den snue Fjende vidste snart at føre Kampen over paa dennes Grund, idet den drog en anseelig Deel af Theologerne som Rationalister over paa sit Parti, og ved deres Hjælp deels umiddelbart underkastede sig Modstanderens Terrain, deels idetmindste gjorde det afhængigt af sig. Troeslærdommene bleve, om end ei indenfra uddannede, saa dog udvortes tilstudsede og ofte føleligen lemlæstede ved den Wolfiske og Populær-Philosophien eller ved Criticismen; de vilde jo være Erkjendelser, og paa Erkjendelsens Gebeet vare efter hverandre hine Systemer blevne eneherskende. Vel gjorde Kirken den indtrængende Oplysning hver Fodsbred stridig; men Supranaturalismen, der fra Kirkens Side stillede sig mod Rationalismen, var allerede forud forraadt til denne ved den Smitte, der udgik fra den, og gjorde, at Supranaturalisten, efterat han længe nok havde kjæmpet mod Rationalisten, bevidst eller ubevidst, mere eller mindre, selv blev til Rationalist.

Midt under disse for Kirken haabløse Kampe var det, at der fra Philosophiens Leir — rigtignok ikke fra Tidsphilosophien, som den Gang laae i Strid med Religionen, men fra en Philosophie, der vel med Hensyn til sin Stiftelse tilhørte Fortiden, men dog med Hensyn til sin Virkeliggjørelse, sin Indgriben i Tiden var Fremtidens Philosophie (nu er denne Fremtid kommen) — forsaavidt fra et Standpunct over Partierne, lød det Raab til den betrængte Tro: lad Theologerne længe nok græmme sig, naar Fritænkeren afbrænder de Støtter, de stille under Religionen; hvad i al Verden angaae Theologernes Hypotheser, Forklaringer og Beviser den Christne? for ham existerer Religionen nu engang, og han føler dens Sandhed, føler sig salig i den. Naar den Paralytiske fornemmer det velgjørende Slag af den electriske Funke, hvad bekymrer han sig da om, om Nollet eller Franklin, eller Ingen af begge har Ret [1])?

[1]) Lessing, zu den Fragmenten eines Ungenannten, Werke, Donauschinger Ausgabe. VI. B. S. 274. Jfr. ogsaa Parablen. l. l. S. 471. Om man og ikke skulde være istand til at hæve alle de Indvendinger, som Fornuften har saa travlt med at gjøre mod Biblen, saa vil dog Religionen blive uforstyrret og uforbitret i deres Hjerter,

Dette var en Beroligelse for den Fromme; men ikke for Theologen. For at skaffe denne Sikkerhed udfordredes der, at Følelsen og den indre Erfaring ved en Pagt med de tilstødende Magter skulde afgrændses som neutral Grund, og navnligen sikres mod Philosophiens Overfald. I denne Betydning blev det Lessingske Ord, efterat den lange Krig havde faaet et saa uheldigt Udfald for Theologien, igjen optaget af en Mand, der var aandsbeslægtet med den, der havde udtalt det, og ham lykkedes det mod al Forventning, ved ogsaa at grunde Theologien paa den fromme Følelse, paany at forskaffe den Anseelse som selvstændig Videnskab, selv blandt saadanne, der paa Erkjendelsens Gebeet anerkjendte Fornuftens og Philosophiens Supremat. Fromheden er hverken en Viden eller en Handlen; men en Bestemmelse i Følelsen eller den umiddelbare Selvbevidsthed [2]), og den theologiske Erkjendelse er ingen objectiv, umiddelbart paa Tingenes Væsen rettet, men en blot subjectiv, der er henvendt paa den indre Følelse og den forskjellige Maade, hvorpaa den er bestemt ved sit Forhold til det absolut Bestemmende. Herved bortfalder en Mængde Sætninger, der pleiede at give Philosophien Anledning til Strid mod Theologien: den Sætning f. Ex., at Gud udsender sine Engle for at vaage over de Fromme, blev nu ikke mere forsvaret i Dogmatiken, men kun det blev fastholdt, at vor fromme Følelse forsikrer os om Guds (hvordan nu forresten formidlede) allestedsnærværende Forsyn; om Maaden, hvorpaa Christus var avlet, blev ikke mere bestemt Noget, det var nok, at hans

der have opnaaet en indre Følelse af dens væsentlige Sandheder. Denne Følelse kalder Lessing S. 552: Christendommens ubestigelige Værn. — At forøvrigt disse Lessingske Yttringer i Striden mod Götze høre til dem, der efter hans egen Tilstaaelse (i et Brev til hans Broder, W. VIII., S. 618) ikke maae tages δογματικῶς, men kun γυμναστικῶς (mod Götze har jeg nu ret sat mig i Positur, saa at han ikke kan komme mig tillivs som Uchristelig. Sammesteds. S. 618), derpaa har Weisse (die evang. Geschichte, II. B. S. 456 Anm.), fornyligt medrette gjort opmærksom mod de moderne Troende, der, som Twesten (Vorl. über d. luth. Glaubenslehre I B. S. 19 f.) pleie at regne Lessing ubetinget til deres Parti.

[2]) Schleiermacher, der christliche Glaube, I B. §. 3.

oprindelige Frihed fra Synden sattes i samme Moment, som vi bleve os selv bevidste som Forløste fra den. Men om endog de dogmatiske Sætninger ikke henhøre til Erkjendelsens Gebeet ifølge deres Kilde, saa gjøre de det dog ifølge deres Indhold og Udtryk, forsaavidtsom de udsige psychologiske, historiske o. dsl. Kjendsgjerninger, og der fremkommer da vistnok den Fordring, at de hverken maae stride mod Tænkningens formelle eller materielle Love, og at de ikke maae indvikle os i Kiv med Videnskaben [3]). At dette overalt skulde lykkes, vilde man kunne forudsætte i det Tilfælde, at Talen var om den religiøse Følelse i og for sig, og ligeledes om Erkjendelsen i dens Reenhed; de rene Ytringer af to Evner, der i Menneskeaanden ligge ved Siden af hinanden, vilde ligesaa lidet som disse Evner selv, kunne komme i Strid med hinanden. Her derimod er der bestandigt kun Talen om en empirisk given Religion, og ligeledes om et eller andet historisk givet philosophisk System, og om begge maa man, i Analogie med alt Menneskeligt, forudsætte, at de ogsaa indeholde urene Bestanddele og følgeligen ved disse kunne komme i Modsætning. Derfor vender ogsaa i dette Forhold mellem Philosophie og Religion det Spørgsmaal tilbage: hvem skal nu beholde Ret? og Kampen begynder paany. F. Ex. just i Artiklen om Christi Person gjør Følelsestheologien vel Afkald paa den overnaturlige Avling, og opgiver herved en Post, som det rigtignok var umuligt at forsvare længere mod Philosophien; men desto fastere holder den paa Forløserens fuldkomne Usyndighed, paa den historiske Christus's Urbilledlighed: — og seer den da ikke, at den herved atter maa komme i Forviklinger med Philosophien, der kun kan fylde Kløften mellem Ideen og den enkelte Virkelighed ved selv at styrte sig deri som Offer?

Var nu i Oplysningens Tidsalder og paa dens Territorium den verdslige Videnskabs oprindelige ubetingede Afhængighed af Theologien gaaet over til et ligesaa ubetinget Herredømme over den; saa ender denne tredie Stilling med en uformidlet Dua-

[3]) Schleiermacher, Glaubenslehre, I B. §. 28, 3, S. 171. Jfr. hans første Sendebrev angaaende hans Troeslære, henimod Midten.

tisme; hver bliver ved sin Mening uden at anerkjende en høieste Voldgiftsmand, hvem Afgjørelsen i sidste Instants kunde tilkomme*). Det Sande i denne Bestemmelse af det omhandlede Forhold var Anerkjendelsen af Religionen som et eiendommeligt Gebeet for den aandelige Virksomhed; det Sande i det tidligere Standpunct, dens Underordnelse under den philosophiske Viden som høieste Instants; nu var det Opgaven at forene de tilbagelagte Standpuncters Sandheder. Denne Opgave var ved de førchristelige Religioner løst tidligere end ved den christelige, da Granskningen hist var mindre forudindtagen. For længe siden havde man paa dette Gebeet ophørt med, som en intolerant Orthodoxie og en overfladisk Oplysning havde gjort, at afskye den gamle Verdens Religioner som Afgudstjeneste, Affindighed og Overtro; for længe siden havde man her lært at adskille Billedet fra Ideen, Indholdet fra Formen, og af Gudefablernes løse Indhylning udfundet en gediegen Sandhedskjerne. Man lod Religionerne udfolde sig paa deres eiendommelige Grund, uden at gjøre Insigelser; selv hævede man sig vel strax op paa det høiere Trin, som vor Tid indtager i religiøs og philosophisk Indsigt; men ikke for fra dette at erklære hine underordnede Standpuncter for falske og ugyldige, men for at glæde sig over de Spirer, som man i dem fandt til det, man troede at erkjende for Sandhed. Ogsaa for denne Betragtningsmaade var Religionen, ligesom for den forrige, Følelse og Forestilling, der blev derfor indrømmet den ligesom en egen Huusholdning ved Siden af den rene philosophiske Erkjendelse; men Følelsen og Forestillingen udgjorde kun dens Form, dens Indhold var et aandeligt, et Tankeindhold, og derfor anerkjendte man Tænkning og Viden som beføiede til, i sidste Instants at

*) Schleiermacher mener rigtignok, at just det Forhold, hvori han stiller Religion og Theologie til Videnskaben, sikrest skal afskjære det forunderlige Spørgsmaal, om den samme Sætning kan være sand i Philosophien og falsk i Theologien, og omvendt (Glaubenslehre, I. B. §. 16. S. 117); men dette Spørgsmaal indtræder paa alle de Puncter i hans Troeslære, hvor hans dogmatiske Sætningers Overeensstemmelse med Philosophien vel paastaaes af ham, men ikke anerkjendes af Philosophien.

afsige Kjendelsen over dens Sandhed og hine Formers Forhold til denne. Religionen — hed det nu, ogsaa med Hensyn paa den christelige, — er den Maade paa hvilken, og den Form under hvilken Sandheden kommer til alle, i forskjellig Grad dannede, Menneskers Bevidsthed, men den videnskabelige Erkjendelse af Sandhed er en særegen Maade at blive sig denne bevidst paa, og ikke Alle, meget mere kun Faa, underkaste sig denne Besværlighed. Indholdet er det samme, men ligesom Homer siger om nogle Ting, at de have to Navne, det ene i Gudernes, det andet i de Daglyset skuende Menneskers Sprog, saaledes gives der ogsaa to Sprog for hiint Indhold; det ene er Følelsens, Forestillingens og den forstandige, i endelige Categorier og eensidige Abstractioner hjemmehørende Tænknings, det andet det concrete Begrebs [5]. Herved indtraadte den Vanskelighed, ved eet Indhold at skille det, der er Indhold som saadant, Tanke, fra det, der tilhører Forestillingen som saadan. De Indvendinger, man gjør mod Philosophien, have deres Grund i, at Philosophien afstreifer Formerne, der tilhøre Forestillingen. Den sædvanlige Tænkning har ingen Bevidsthed om denne Forskjel: fordi den har knyttet Sandheden til denne (Form-) Bestemmelse, mener den, at Indholdet overhovedet bliver borttaget [6].

Men er det da sandt, er det rigtigt efter selve den Philosophies Principer, fra hvilken denne Bestemmelse af Forholdet er udgaaet, at Indholdet er saa ligegyldigt mod Formen? Staae de virkeligt i et saa udvortes Forhold til hinanden, at den ene Side kan blive uforandret, naar den anden forandres? Indholdet er jo dog, efter selve den Hegelske Logik, ikke den raae men den formede Materie [7]; i den speculative Tænknings høiere

5) Hegel; Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften, Vorrede, S. XIX. i 3die Udgave. — Angaaende det samme Forhold maa man endvidere jevnføre følgende Steder: Enlyclopädie S. 561. f. i 3die Udgave, S. 7 f. i første; Phänomenologie S. 170. ff. 398, Rechtsphilosophie, S. 342; Religionsphilosophie, I. B. S. 79. f.; Geschichte der Philosophie, III. B. S. 104. ff.; Vermischte Schriften, Werke, B. XVII. S. 283.

6) Hegel: Religionsphilosophie, I. B. S. 80.

7) Logik, II, S. 89.

Sphære erkjendes det Usande i Adskillelsen mellem Form og Indhold, det bliver klart, at det er den rene Form selv, som bliver til Indhold [8]): saa at Indholdet ikke er Andet end det, at Formen slaaer over i Indholdet, og Formen ikke Andet end det, at Indholdet slaaer over i Formen [9]) Rigtignok har Formen ogsaa en Side, med Hensyn til hvilken den er foranderlig, og ligegyldig mod Forandring, nemlig forsaavidt som den ikke er reflecteret i sig, er ligegyldig, ydre Form [10]); men dette er kun dens ene, meest overfladiske Side; saa at det følger af sig selv, at man ingenlunde kan sige, at den hele Form er ligegyldig mod Indholdet, saa at dette kunde blive det samme, om endogsaa Formen total forandredes. Naar derfor Hegel uforbeholdent betegner den Forestillingens Form, i hvilken, ifølge hans Lære, Religionen har det absolute Indhold, som en underordnet, uadæqvat; saa maa man spørge, om virkelig Indholdet, som absolut, kan være tilstede i en endelig Form, eller om det ikke meget snarere med selve denne Form bliver endeligt og ikke svarende til Ideen? Hegel gjør jo dog selv den Forskjel gjældende, om Fornuften i en Religion er expliceret, eller om den kun er tilstede dunkelt og som Grundlag [11]); det er den samme Forskjel, der i den hele Hegelske Philosophie spiller en saa betydelig Rolle som Forskjellen mellem Ansichseyn *) og Anundfürsichseyn **). Den anførte Forskjel gjorde Hegel med Hensyn paa den græske Religion, for at afgjøre, med hvad Ret de sildigere græske Philosopher omtydede deres Folkereligions Myther til et speculativt og moralsk Indhold. Saameget er vist — bemærker han ved denne Leilighed — at den græske Religion indeholdt Fornuft; Aandens Substants er jo Fornuft, dens Frembringelse maa da være fornuftig. Men

---

8) Vermischte Schrifte. Werke, XVII. B. S. 115.

9) Encyclopädie, S. 140.

10) P. anf. St.

11) Philosophie der Geschichte, S. 342.

*) ɔ: Qvalitetens Væren som saadan, i Abstraction fra dens Forhold til sin Modsætning.

**) dens Væren som formidlet med sig selv gjennem sin Modsætning, altsaa som udviklet.

en Fornuft, der ikke er expliceret, men kun ligger til Grund, mener han, er endnu ingen virkelig, og et speculativt og sædeligt Indhold, der er skjult i uadæqvate Former, er just endnu ikke tilstede som speculativt og sædeligt.

For idetmindste at unddrage den christelige Religion fra denne for Troen farlige Slutning, adskiller Hegel for et Øieblik dens Sag fra dens Søstres. Sandheden, siger han, kan paa mangen en sandselig Maade vise sig for den umiddelbare Bevidsthed, thi Ideen er Eet i Alt, almindelig Nødvendighed; Virkeligheden kan kun være Ideens Speil: Ideen kan derfor fremgaae for Bevidstheden af Alt, thi den er bestandigt i disse uendeligt mange Draaber, der gjenspeile Ideen. Ideen forestilles, ahnes i det Sædekorn, der tillige er Frugten, Træets sidste Bestemmelse; det døer i Jorden og først ved denne Negation fremkommer Planten. En saadan Historie, Aufknelse, Tilsynеladelse, kan nu af Aanden hæves til det Almindelige: Sædekornets og Solens Historie bliver da Symbolet for Ideen, men kun Symbol, det er Former, der efter deres egentlige Indhold, deres specifiske Qvalitet, ikke svare til Ideen. Den Viden, som Tænkningen knytter til dem, falder udenfor dem, Betydningen existerer ikke i dem som Betydning. Den Gjenstand, hvis Existents i og for sig er eet med Begrebet, er den aandelige Subjectivitet, Mennesket, han har Betydningen i sig selv, den falder ikke udenfor ham, han tyder Alt, veed Alt, han er ikke Symbol, hans Bevidsthed er væsentligt Historien selv, og det Aandeliges Historie er ikke i en Existents, der er uadæqvat med Ideen[12]). D. v. s. (forsaavidt ved de sidste Sætninger, ifølge Sammenhængen, Christendommen skal være betegnet i Forskjel fra Hedenskabet — skjøndt Skildringen vel, fra den ene Side betragtet, vilde kunne passe paa den græske Religion) i de hedenske Religioner svarer Formen ikke til det aandelige Indhold af den Grund, at den ikke er aandelig, men blot Naturform (ogsaa i den græske Religion er den mere taget fra Menneskets Naturside): den absolute Aands Proces anskues i Solens aarlige Bevægelse, i Sædekornets Hendøen og Spiren: Gjenstande og Udviklings-

---

[12]) Religionsphilosophie, II. B. S. 262. f. Jfr. I. B. S. 139.

rækker, i hvilke hiin aandelige Proces ikke i Virkeligheden er immanent som saadan; men hvori den kun er lagt ind ved en Forestillen, der er den et Fremmedt. Christendommen derimod anskuer hiin Proces i et Menneskes, i Gudmennesket Christi Livsløb, den bliver sig altsaa det aandelige Indhold bevidst i en Form, der selv er aandelig, forsaavidt svarende til sit Indhold, ja identisk med det, ei blot Symbol, men Sagen selv; thi Mennesket er jo just det Punct, hvor den absolute Aand i den høieste Grad fuldender sin Proces. Den Slutning altsaa: er den Form, som et Indhold har antaget i en Religion, ikke svarende til Sagens Begreb, saa kan Indholdet heller ikke i denne Religion være virkeliggjort som absolut — søger Hegel at undvige ved den Vending, at han fremstiller den christelige Religions Form som identisk med al Religions absolute Indhold. Men denne Udvei har han ikke blot forud afskaaret sig derved, at han ganske i Almindelighed tildelte Religionen, som den Form, i hvilken Sandheden er for alle Mennesker, altsaa for den ikkephilosophiske Bevidsthed, Følelsens og Forestillingens Former, altsaa nadæqvate og endelige Former, som væsentlige[13]): desuden følger han heller ikke videre denne Udvei, da hans speculative Opfattelsesmaade just bestaaer i, ved de enkelte christelige Dogmer at befrie og udsondre deres Indhold fra en utilsvarende Form[14]).

Fremstaaer saaledes igjen det Spørgsmaal, om da nu, naar Religionen, som man har indrømmet, uden Undtagelse har sit Indhold i nadæqvate Former, dette Indhold i saadanne Former kan være et absolut? om Hegel har Ret til, saa bestemt at pro-

---

[13]) Angaaende disse Formers Endelighed i Almindelighed jevnføre man de ovenfor, Note 5, anførte Steder af Hegel.

[14]) Man sammenligne blot den Maade, hvorpaa Hegel taler om Dogmerne om Urtilstanden, Syndefaldet, Arvesynden. Religionsphilosophie I. B S. 190 ff. II B. S. 63 ff. S. 217. ff. Endvidere: Geschichte d. Philosophie III B. S. 106. Disse Former (som Arvesynden,) maae altsaa ikke føre os til at ville miskjende Indholdet og ligefrem forkaste det; men man skal erkjende det gjennem dem. Dog maa man heller ikke fastholde dem som absolute Former, og kjæmpe for denne Skikkelses Uforanderlighed, som engang en forstenet Orthodoxie gjorde.

testere mod den Mistanke, at hans Philosophie, idet den træder i Forhold til den christelige Religion, skulde ville hjelpe dens Dogmer til deres Sandhed, og tilligemed deres Form ogsaa forandre deres Indhold [15]? saa bliver denne Ret benægtet af den venstre Side af den Philosophgeneration, til hvilken Hegel har givet Impulsen. Philosophien tør ikke, mener Frauenstädt, hvis den ellers ikke vil bedrage sig selv og Verden, give sig Mine af, at lade Religionens Indhold uantastet, og kun at ville hæve det til den adæqvate Form [16]. Intet er ufrugtbarere, udraaber Daumer og mere uudstaaeligt for Oprigtigheden, end den Snak, ved hvilken man søger at undgaae Splid med Religiøsiteten, ja vover at beile til dens Gunst og til Anerkjendelsen af, at Religionens og Philosophiens Indhold er det samme; idet man underlægger den religiøse Bevidstheds Forestillinger en Betydning, der ligger dem fjern, ja endog er dem modsat; og ikke vover uforbeholdent at udtale denne. Den nye Erkjendelse er vel ingen tom Oplysning, der blot negerer det Positive i den christelige Religion; men med Anerkjendelse af og Agtelse for dens store Ideer og Sandheder; maa den paa en bestemt Maade træde i Modsætning til den, og ikke bære Sky for, at vise sig som noget Andet og Nyt [17]. Ogsaa efter Feuerbach bestaaer Philosophiens sande Formidling med Theologien ikke deri, at der bliver paaviist Tanker, Fornuftsandheder, som liggende til Grund for Dogmatikens Forestillinger; Theologiens Dogmer ere virkeligt ubegribelige, og det kan ikke være Philosophiens Opgave at paavise deres Sandhed; men ikkun deres Oprindelse i Menneskets Væsen [18].

Den Hegelske Religionsphilosophies Lære, at der kun finder en uvæsentlig Differents Sted mellem Philosophien og den positive

---

15) Religionsphilosophie, II. B. S. 288. Man har bebreidet Philosophien, at den stiller sig over Religionen, men det er aabenbart falst; thi den har kun det samme og intet andet Indhold, den giver det kun Tankens Form; den stiller sig da kun over Troens Form, Indholdet bliver det samme.

16) Die Menschwerdung Gottes. S. 138.

17) Andeutung eines Systems speculativer Philosophie. S. 45. Jfr. ogsaa Blasche, philosophische Unsterblichkeitslehre, Fortalen.

18) Darstellung u. s. f. der Leibnitzischen Philosophie S. 134.

Religion, forsaavidtsom det samme Indhold, der her ligger for os i Følelsens og Forestillingens Form, hist kun hæves til Begrebets Form, bliver paa dette Standpunct erklæret for falsk af den Grund, at den gjør det Uvæsentlige til det Væsentlige; men det Væsentlige til det Uvæsentlige. Phantasie og Gemyt constituere jo just Religionens Væsen, disse Formbestemmelser udgjøre just det Specifiske i dens Indhold, der er ikke sagt Noget dermed, at man angiver det Absolute som det fælleds Indhold for Philosophien og Religionen; thi det Absolute er just ingenlunde som saadant Religionens Indhold (som absolut er det kun Indhold af Philosophien); men kun saaledes, som det er Gjenstand for Gemyt og Phantasie. Religionens og Theologiens Categorie er efter Feuerbach Relationen, Philosophiens Substantialiteten; Philosophien refererer alle Gjenstandes Gjenstand kun umiddelbart paa den selv, og først middelbart og indirect paa Mennesket, Theologien refererer den umiddelbart og udelukkende paa dette, i Theologien bevæger Solen (det Absolute) sig om Jorden, i Philosophien Jorden om Solen. Theologiens Standpunct er det practiske, Philosophien tager sit Standpunct i θεωρία. Theoretisk forholder jeg mig objectivt, practisk subjectivt, Philosophiens Fundament er saaledes Sagens Natur, Religionens og Theologiens Subjectets Trang, der danner sig en Gud som den behøver eller rettere ønsker ham; Phantasien har, idet den ikke agter Fornuftens Indsigelser, rige Midler til at yde, hvad Gemyttet fordrer. For den upersonlige, almindelige Erkjendelsesvirksomhed er Gud Substants, Monade, Idee, hvor Mennesket forholder sig som personligt Væsen, der bliver Gud ogsaa bestemt som Person; Skabelsesacten, Forløsningen o. s. v. ere ikke fri-nødvendige Udviklinger af hans Væsen; men vilkaarlig-frie Beslutninger af hans Villie, Lovene for den menneskelige Handlen ere ikke Forhold, der udspringe af Sagens Natur, sædelige Categorier, der begrunde sig selv; men Befalinger af Herren, der ikke paabyder Noget fordi det er godt, da det meget mere først bliver godt fordi han erklærer det derfor [19]).

---

[19]) Feuerbach Leibnitz S. 120. ff.; Bayle, S. 32 o. fl. St.; Philosophie und Christenthum, S. IV. ff. 9. ff.

Denne Fremstilling kan man fra den ene Side byde velkommen som videre Udførelse og deelviis Berigtigelse af den Hegelske Anskuelse; som Berigtigelse, forsaavidt som den paastaaer Uadskilleligheden af Religionens Indhold fra dens Form; som videre Udførelse med Hensyn til den nøiere Characteristik, Feuerbach giver af det religiøse Standpunct, og det gjør her ingen væsentlig Forskjel, at Hegel lader dens Form blive bestemt ved Forestillingen overhovedet, Feuerbach nærmere ved Phantasien. Men rigtignok, naar nu Sidstnævnte føler Gemyttet til Phantasien som det, der solliciterer og bestemmer dens Virksomhed, saa mener han dermed noget ganske Andet end det, man i den Hegelske Skole har kaldt den potentielle Fornuft, Fornuftinstinctet, der skulde kunne erkjendes i Religionens Organisme og i Dannelsen af dens Dogmer. Ved denne forstaaer man nemlig Aandens dunkle Drift til, saalænge den ikke er moden til den rene, farveløse Selvanskuelse, at skabe sig en Række af brogede Billeder, gjennem hvilke den ahnende føler sit Væsen. Som vi ovenfor anførte af Hegel, bliver Aanden først Gjenstand for sig i en Osiris's en Persephones, og senere i en Christus's Livsløb, førend den (hvad der jo ogsaa hos det enkelte Menneske er det Senere) umiddelbart erkjender sig som Jeg = Jeg. Ved Gemyttet derimod, som han tilsammen med Phantasien lader udgjøre Religionens Væsen, forstaaer Feuerbach Sædet for Menneskets endelige Trang og Ønsker, det egenraadige Hjerte, der gjerne vilde gjøre sin Lov til Verdens Lov, og finder tilstrækkelig Grund til at opstille Noget som Sandhed deri, at det behager det.

At nu, for det Første, Gemyttet er den Jordbund, af hvilken Religionen umiddelbart fremspirer, at dernæst denne Jordbund blandt Andet er svangret med Menneskets sandselige, endelige, reent subjective Ønsker og Trang, det kan ikke nægtes; men hvem kan paa den anden Side, uden at sønderrive det menneskelige Væsens Eenhed, ville drage i Tvivl, at ikke ogsaa Fornuften, Intelligentsens objective Virksomhed, strøer sin Sæd i denne Grund, og at følgeligen Religionen, der fremspirer af samme, har Andeel i begge Dele. Feuerbach bestemmer heller ikke ligefrem Religionen som et Product blot af den alogiske Side af

det menneskelige Væsen, han gjør kun Forskjel mellem det theoretiske og det practiske Forhold, og lader Religionen udelukkende udgaae fra det sidste, Philosophien fra det første; men idet han nærmere bestemmer denne Forskjel saaledes, at det theoretiske Standpunct viser os Tingene saaledes som de ere i og for sig, uden at tage Hensyn til Gemyttets Tarv, det practiske saaledes som de ere for os, behage og tilfredsstille os, saa sætter han i Virkeligheden dette practiske Standpunct saa lavt, at vi ikke kunne anerkjende det for fornuftigt. Forestiller Religionen sig Gud, ikke som Tjener for vore Tilbøieligheder, men som sædelig Magt, saa kan man rigtignok udlede dette alene af det practiske Standpunct (i Feuerbach's Betydning), der foretrækker en høiere og mere vedholdende Tilfredsstillelse for en lavere og forbigaaende; men, er ikke eo ipso Forestillingen om Gud kommet det theoretisk Rigtige, hans objective Væsen nærmere? Eller naar Feuerbach kalder Forestillingen om Underet en Hjertets Lov, der i Modsætning til den virkelige Verdenslov, ved Indbildningskraften giver sig Virkelighed som formeentlig ydre Factum [20]) har da Daub mindre Ret naar han udleder Interessen for det Miraculøse af Interessen for Friheden [21])? Naar Jesus truer Stormen og stiller den med et Ord — skal da Sjælen i denne Mirakelhistorie kun være Menneskehjertets tomme Ønske, ligesaa let at kunne unddrage sig fra lignende Farer, eller er det ikke meget mere Aandens Bevidsthed om at være ophøiet over Naturens Magter? Rigtignok har den i en dobbelt Henseende ikke denne Bevidsthed i en reen, utilhyllet Form, idet den nemlig for det Første ikke forestiller sig Aanden som reen menneskeligt, men som overmenneskeligt Væsen, og for det Andet ikke seer sin Overmagt over Naturen som moralsk eller formidlet ved Kunstfærdighed, men som magisk: dog, hvo seer ikke alligevel en Ahnelse om denne Bevidsthed skinne igjennem, og hvo kan føle sig tilfredsstillet ved hiin lave Forklaring?

---

20) Philosophie und Christenthum. S. VII.

21) J. Bauer's Zeitschrift f. specul. Theol. 1, 2. S. 110.

Skulde det være væsentligt for det religieuse Standpunct, kun at fremstille os Gud og det Guddommelige subjectivt, uden al Hensyn til deres virkelige Væsen, saa var hermed sat en saadan Splid mellem begge Standpuncter, at man aldrig vilde kunne komme ud over den. Denne Consequents har man virkeligen ogsaa fornyligt, og det fra Philosophiens Gebeet, ikke taget i Betænkning at udlede og udtale. Philosophien — klager Frauenstädt — sender mig i Armene paa Troen; men denne kaster mig igjen i Armene paa Philosophien, og denne flynger mig tilbage i Troens Arme: saaledes er min Aand en Bold for disse to store Magter[22]). En Progres i det Uendelige, som man seer; kun maa man undre sig over, at Forfatteren her vil udgive den for et uundgaaeligt Sidste, da han dog selv paa et andet Sted har paaviist den Feil, der bestandig ligger til Grund for den, hvor den findes; nemlig, at man af to Bestemmelser, der væsentligen høre sammen, afvexlende sætter snart den ene, snart den anden[23]).

Der ligger en skjøn Humanitet i den Hegelske Anskuelse, at bestemme Religionen som den Form, i hvilken Sandheden er for alle Mennesker: bliver den end, ogsaa hvad Indholdet angaaer, ikke uforbunklet ved denne Form, saa er det dog selv i denne Brydning dens Straaler, der udgyde sig over Alle; naar Religionerne og Kirkerne saa ofte have stridt om Skallerne, saa var det dog Skallerne om Sandhedens Kjerne; Menneskeheden var i sin dunkle Drift sig stedse den rette Vei bevidst. Efter den modsatte Anskuelse vilde Sandheden kun være at finde hos Philosophien, og navnligen vilde Religions- og Kirkehistorien igjen forvandles til en Historie om de menneskelige Daarskaber. Hvorledes en tilfredsstillende philosophisk Anskuelse af Historien er mulig fra dette Standpunct, er ikke at indsee.

Saa lidet begrundet derfor den Paastand er, som Hegel gjorde, at Indholdet af Religionen og Philosophien (i de Dele

---

22) Die Menschwerdung Gottes. S. 141.

23) Ueber die Freiheit des Menschen und die Persönlichkeit Gottes. S. 138.

af denne, der komme i Berøring med Religionen) skulde være identisk; saa vist den Forestillingens, Gemyttets og Phantasiens Form, der er væsentlig for Religionen som saadan, ogsaa afficerer Indholdet, og gjør det til et andet, ufuldkomnere, end det ved den rene Fornuft frembragte philosophiske Indhold: saa vist er det dog — ei blot i Almindelighed den samme menneskelige Natur, men nærmere dens Drift til Selverkjendelse, dens Fornuft, der ogsaa behersker Forestillingens Virksomhed, og gjennem Religionernes opadstigende Række fører den stedse nærmere til Sandheden.

At det nu forresten er tilladt, at anstille en gjennemført Sammenligning mellem Religionens og Philosophiens Lærdomme (forsaavidt denne sidste er Ethik og metaphysisk Lære om det Absolute), og i det Enkelte at paavise, hvilke Begreber Philosophien sætter istedetfor de religiøse Forestillinger; det er allerede indlysende deraf, at hine Begreber ere istand til, i Philosophens Sind at træde istedetfor de religiøse Forestillinger. Den i Sandhed Philosopherende yder hans System af philosophiske Overbeviisninger om det Absolutes Væsen og dets Forhold til det Endelige, om Naturen og Menneskets Bestemmelse o. s. v. ganske den samme inderligste og hans Væsen i Eenhed med det selv fuldkommen bringende Tilfredsstillelse, som Indbegrebet af christelige Troessandheder yder den Troende. Religion og Philosophie fyldestgjøre den samme, Aandens høieste, Trang: at komme paa det Rene med sig selv, at indsee Samklangen mellem sin endelige Virkelighed og sit absolute Væsen; kun med den Forskjel, at Religionen her nøier sig med Følelser og Forestillinger, til hvis Fremkaldelse og Udtalelse den behøver en særegen Kreds af Fremstillinger og Øvelser; hvorimod Philosophien ogsaa sønderriver dette sidste Slør, og trænger frem til Anskuelsen af Sagen selv, til Begrebet. Just heraf maa man forklare den Forskjel i Omfang mellem Religion og Philosophie, at den sidste er nødt til at indlade sig paa en Masse af Gjenstande, f. Ex. Logik, Naturvidenskab o. desl., med hvilke Religionen ikke giver sig af. Idet nemlig Philosophien vil være begribende Erkjendelse, saa maa den, for paa sin Maade at komme til det Absolute, der ogsaa er dens sidste Maal,

tænkende gjennemløbe alle de Formidlinger, gjennem hvilke det guddommelige Liv bevæger sig; medens Religionen, der ikke vil begribe, men kun føle og forestille sig, overspringer disse Mellemtrin, og følgeligen kun bekymrer sig om det guddommelige Væsens Forhold til Mennesket og maaskee desuden til Menneskelivets Skueplads i det Hele: en snævrere Kreds, til hvilken ogsaa Philosophien, naar den indlader sig paa en Sammenligning med Dogmerne, maa indskrænke sig, idet den i en saadan Fremstilling stiltiende forudsætter de Mellemled, der ere den eiendommelige.

Men om nu Sammenligningen mellem Troeslærdommene og de tilsvarende philosophiske Sætninger tillige skulde udlede disse af hine, er et andet Spørgsmaal. Vilde man dermed sige, at de philosophiske Lærdomme ere fremgangne af de kirkelige Dogmer som rene Udviklinger indenfra, uden fremmed, ydre Indflydelse, saa vilde en saadan Afledning rigtignok stride mod Erfaringen, der viser, at det har været de mangfoldigste Indvirkninger af Physik, Geographie, Astronomie o. s. v. der lidt efter lidt have bragt de bibelske og kirkelige Forestillinger om Himmel og Jord, Gud og Skabning o. s. v. i den Skikkelse, i hvilken de forefindes i vor Tids philosophisk dannede Bevidsthed. Derimod indseer jeg ikke, hvad man med Grund kunde have at at indvende mod den omtalte Afledning, naar den kun opfatter den religiøse Forestilling som en Factor ved Siden af andre, og gjør sig det til Opgave at vise, hvorledes den kirkelige Maade at løse de betegnede Opgaver paa, ikke mere er tilfredsstillende, og hvilken anden der maa træde i dens Sted.

At denne philosophiske Forsoning af Aanden med den selv yder Philosophen den samme høieste Tilfredsstillelse for Gemyt og Hjerte, som den religiøse yder den Troende, er allerede bemærket, Spørgsmaalet bliver nu kun, om dens Resultater ogsaa kunne blive levende i den, i hvem de ikke ere philosophisk formidlede, d. v. s. om Indholdet af den philosophiske Verdensanskuelse kan blive Fællesgods for alle Dele af det menneskelige Selskab, eller om de ikke videnskabeligt dannede Led af samme for bestandigt blive henviste til den positive Kirkelære? — Dog det vilde være en uendelig Undersøgelse, og vi kunne her saame-

get deslettere omgaae den, som en Bearbeidelse af Dogmatiken, som den, vi her ville give, ikke er mindre uundgaaeligt nødvendig enten den nu skal være skrevet for en tilkommende Kirke af Fornufttroende, eller kun for den nu existerende og den fremtidige Menighed af Vidende.

§. 3.

De forskjellige Maader, paa hvilke den nyere Philosophie har opfattet Christendommen.

Naar Talen i det Foregaaende var om Philosophiens Forhold til Religionen overhovedet, og om Christendommen kun i dens almindelige Egenskab som Religion, saa maae vi nu fæste Blikket paa det specifiske Indhold, hvorved den bliver denne bestemte Religion, og paa den Stilling, som vor Tids Philosophie ifølge sit specifiske Indhold og Princip, indtager til dette Indhold.

At den strængt orthodoxe Hegelske Skole opfatter Christendommen som den Religion, der lærer Eenheden af det Guddommelige og Menneskelige, er bekjendt [1]). Saaledes udtalte ogsaa Hegel selv helst dens Væsen [2]), og just paa denne Bestemmelse beroede jo Muligheden til, at bringe Samklang mellem den og en Philosophie, der idetmindste har den Side tilfælleds med Pantheismen, at den begriber Naturens og Historiens Processer som Udviklinger af guddommelige Kræfter, Mennesket altsaa i høieste Betydning som den aabenbarede Gud. Det guddommelige Væsens Menneskevordelse, eller det, at det væsentligt og umiddelbart har Selvbevidsthedens Form, er efter Hegel Grundtanken i den christelige Religion [3]). Christendommens Grundidee er Ideen om

---

[1]) f. Ex. af Marheineke: Grundlehren der christlichen Dogmatik, S. 44; af Rosenkranz: Encyclopädie der theologischen Wissenschaften. S. 147.

[2]) Jfr. Stederne: Phänomenologie, S. 570. Religionsphilosophie II. S. 219. Geschichte der Philosophie. III. S. 114, 145. Philosophie der Geschichte, S. 339; Aesthetik, II. 142 f.

[3]) Phänomenologie, S. 569.

Forsoningen ɔ: om Ophævelsen af Intellectualverdenens og Sandseverdenens Hiinsides og Dennesides, Erkjendelsen af Mennesket som efter dets Væsen aandeligt og guddommeligt, og Virkeliggjørelsen af denne Mulighed ved den frie Ophævelse af Naturligheden, Bevidstheden om og den virksomme Udformen af Himlen paa Jorden [4]): den hedder den aabenbarede Religion fordi Aanden i den er kommet til Bevidsthed om sit sande Væsen, som just er at være Aand, absolut Subject, i sine Accidentser i sig reflecteret Substants [5]). Christendommen vilde da være den samme — om ei Pantheisme, saa dog — Monisme, som den Hegelske Philosophie.

I den fuldstændigste Modsætning hertil sætter den Skole, der ovenfor drev paa en skarpere Adskillelse mellem Philosophien og Religionen overhovedet, det Characteristiske for den christelige Verden i Dualismen [6]), Christendommens Princip bestemmer den som Guds abstracte Transscendents i Modsætning til Philosophiens Princip, Immanentsen [7]); den christelige Verdensanskuelse som den gjennemførte Hiinsidighedsmetaphysik stilles ligeoverfor den nyere Speculations Dennesidighedslære [8]). Naar den Hegelske Opfattelse væsentligen støtter sig paa den Eenhed, hvori det Guddommelige og Menneskelige gaaer op i Christi Person, saa kan den modsatte beraabe sig derpaa, at Gud holdes ude fra Verden som fra et Værk, der staaer udenfor ham og ved hans Villie er draget frem af Intet, samt paa Antagonismen mellem guddommelige og dæmoniske Kræfter i Menneskehedens Historie, paa den Modsætning mellem dette og hiint Liv, der lægger al sand Realitet over i dette sidste, ja paa den Adskillelse, som i Gudmennesket selv fastholdes mellem det Menneskelige og det Guddommelige, der opfattes som en særegen Natur og Substants, der paa en ydre Maade er føiet til hiint.

---

4) Gesch. d. Philosophie. III. S. 100 ff.

5) Phänomenol. p. anf. St. og Religiosphil. II. S. 152 ff.

6) Feuerbach, Pierre Bayle, S. 1. Georgii: Hallische Jahrbücher, 1839, No. 89, S. 708 f.

7) Frauenstädt: Menschwerdung Gottes, S. 138; ifr. Georgii p. anf. St.

8) Georgii p. anf. St.

Denne Dualisme i Christendommen har Hegel ingenlunde overseet, saa meget den end synes at staae i Modsigelse til hans forhen omtalte Opfattelse af samme. Han afhandler den christelige Verden i Middelalderen, i Modsætning til den antike og moderne Tid, som den for sig fremmede Aands Verden [9]); den nye Religion — fortæller han — har afskilt Verdensanskuelsen i to Verdener, den intellectuelle og den timelige; i to Riger, det aandelige og det verdslige, Paven og Keiseren; saaledes at hiint tillige som Kirke var umiddelbart nærværende i simpel Virkelighed; men dette, saavel som ydre Natur, som og som Bevidsthedens eiendommelige Selv, ikke havde Sandhed og Værd i sig, men kun som hiinsidigt; den intelligible Verden — bemærker han træffende — har altsaa i Menneskets Forestilling befæstet sig som Virkelighed paa samme Maade, som et fjernt liggende Land, der bliver forestillet ligesaa virkeligt som det, vi see befolket, beboet, men kun synes ligesom at være skjult ved et høit Bjerg [10]). Og ikke blot den catholske Middelalders Christendom opfatter Hegel som dualistisk; men den christelige Religion overhovedet, saaledes som den er tilstede som Menighedens Tro udenfor Philosophien. Den guddommelige Idee træder ligeoverfor Menighedens Bevidsthed som et Andet, hvilket den forestiller sig, dens absolute Indhold flyder i Forestillingen ud, deels i et Hiinsides, en hiinsidig Himmel, deels i en Fortid, deels i en Fremtid; Menighedens egen Forsoning indtræder i dens Bevidsthed som et Fjerntliggende i den fjerne Fremtid (de Dødes Opstandelse, den evige Salighed); ligesom den Forsoning, som det andet Selv (Christus) fuldbragte, viser sig i den fjerne Fortid [11]). Den moderne Tids og Philosophies Aand derimod finder sin Interesse i det Nærværende, den er i Sandhed forsonet med Verden, ei blot abstract, hiinsides, i den tomme Tanke, ved den yderste Dag, ved Verdens Forklarelse

---

9) I Phänomenologien.

10) Geschichte d. Philosophie III. 119. Hermed kan man sammenligne, hvad Feuerbach siger om Scholastikerne, Bayle. S. 234.

11) Religionsphilosophie II. S. 276. Phänomenologie. S. 592.

d. v. s. naar den ikke er mere; den er det at gjøre om Verden, ikke som tilintetgjort, men som virkelig [12]).

Hvorledes bringer nu Hegel denne Anerkjendelse af en Dualisme i Christendommen i Samklang med sin ovenomtalte Bestemmelse af samme som den Religion, i hvilken det Guddommelige er i Eenhed med det Menneskelige og Modsætningen mellem Her og Hisset er ophævet? Forestillingens Form er det Formidlende, idet det er den væsentligt, at anskue det Almindelige som særskilt og sandseligt enkelt, det Intelligible som skeet i Tiden, at stille det paa en udvortes Maade ved Siden af hinanden, der skulde opfattes som værende i hinanden, saaledes at det Ene gik ud over det Andet; og følgeligen at sætte Spliden mellem det Hiinsidige og Dennesidige idet den ophæver den. Saalænge den christelige Bevidsthed kun er forestillende, veed den ikke Mennesket, men eet Menneske, ikke den almindelige eller al Selvbevidsthed, men en enkelt Selvbevidsthed, som det nærværende Absolute; men netop herved træder dette, som et udelukkende Andet, ligeoverfor alle de øvrige Enkelte; ude af Stand til at gjennemtrænge den nærværende Phænomenernes Verden med sin Idee om en guddommelig Verden, hensætter den denne i en Region over hiin, og venter af Fremtiden, at den skal fremtræde i Phænomenet [13])

---

[12]) Geschichte der Philosophie III. S. 212. Jfr. det for dette Punct classiske Sted af Fortalen til Phänomenologien S. 8. „Forhen havde de (Menneskene) en Himmel, udstafferet med en vidtløftig Rigdom af Tanker og Billeder. Alt det Værende havde kun sin Betydning i den Lysstraad, ved hvilken det var knyttet til Himmelen; istedetfor at dvæle ved det Nærværende gled Blikket langs denne ud over det, op til det guddommelige Væsen, til et, saa at sige, hiinsidigt Nærværende. Aandens Øie maatte med Tvang rettes paa det Jordiske og fastholdes ved det, og der har behøvedes lang Tid til, at arbeide den Klarhed, som kun det Overjordiske havde, ind i den Sløvhed og Forvirrethed, hvori Sandsen for det Dennesidige var hensunken, og at gjøre Opmærksomheden paa det Nærværende som saadant, hvilken man kaldte Erfaring, interessant og gjældende. Nu synes det Modsatte at være fornødent" o. s. v.

[13]) See Hegels Phänomenologie, S. 160 ff., 404, 573 ff.; Gesch. d. Philos .III. S. 7, 104, 117.

Uagtet altsaa Christendommen paa alle Puncter af sin Omkreds viser sig som dualistisk (i den udviklede Betydning), saa kan den dog, paa Grund af det ene Middelpunct, i hvilket de ellers adskilte Sider ere forenede — Gudmennesket's Person — betegnes som den Religion, i hvilken det Guddommelige er i Eenhed med det Menneskelige: forsaavidtsom dette Middelpunct, hvor det Guddommelige slaaer ind i det Menneskelige og smelter sammen med dette, er det Nye, som Christendommen bragte, medens Dualismen i den kun var den Forudsætning, som bødes den af den Jordbund, hvoraf den fremspirede, hiin Tids palæstinensiske og alexandrinske Jødedom. Men hvad om nu selv ikke i dette det christelige Troessystems Middelpunct den tilstræbte Forening virkeligt var fuldbyrdet? Og den synes ikke at være det, idetmindste ikke efter den omtalte Philosophies Fordringer. Denne forlanger nemlig, at den guddommelige og den menneskelige Aand ikke maa begribes som en dobbelt, men kun som een Væsenhed: medens i Christus, ifølge Bibel og Kirkelære, begge Naturer, som to i og for sig forskjellige, kun holdes sammen ved hans Personligheds Baand. Allerede i det Nye Testamente træder det Guddommelige, for at danne Jesu Person, paa en udvortes Maade til det Menneskelige som den Moderen befrugtende Gudsaand, eller som den sig incarnerende λόγος; og endnu omhyggeligere er der sildigere i Kirken, i Anledning af de monophysitiske og monotheletiske Stridigheder, blevet draget Grændse mellem det Guddommelige og det Menneskelige i Christi Person. Alligevel løbe i den bibelsk-kirkelige Lære begge Naturer sammen i een Selvbevidsthed; det er kun eet og samme Jeg, der veed sig som Guds- og Mennesket, og i dette høieste Punct er al Adskillelse ophævet [14]. Naar derfor Bibelen og Kirken tale om Christi Værk og hans Tilstande, saa skille de ikke mere Naturerne fra hinanden, men

---

[14]) Jfr. Blasche: Philosophie der Offenbarung, S. 77: I den strængtorthodoxe Lære findes de meest modstridende Elementer paa en voldsom Maade sammenpressede. — Paa den ene Side den høieste Adskillelse mellem Gud og Menneskeheden, paa den anden en kun ved Almagt bevirket Forening af de absolut adskilte Elementer.

tilskrive ligesaavel Guds Søn Døden, som Christus Verdensskabelsen.

Ifølge heraf er det lige eensidigt, enten man i Christendommen kun vil see Eenheden af begge Naturer og Verdener, eller kun deres Adskillelse. At den er langt fjernet fra den nyere Speculations Monisme, det er indlysende af dens hele Construction, i hvilken begge Sidernes Eenhedspunct endog let kan forsvinde i det Umærkelige; desuagtet er det dog just dette forsvindende Punct, som den har at takke for sin verdenshistoriske Magt. Thi Dualismen mellem det Guddommelige og det Menneskelige, den intelligible og den sandselige, denne og den tilkommende Verden, var længe før Christenommen paa det Skarpeste uddannet mellem de palæstinensiske og alexandrinske Jøder, uden at der i samme havde været en Kraft at finde til Verdens religiøse Gjenfødelse: meget mere var kun Overspændthed og Trøstesløshed dens Frugter. Først den i Christi Person fuldbyrdede Forbindelse af begge Sider skabte et nyt aandeligt Liv. — Dog, efter at vi have sat de to Anskuelser, som ere herskende i Nutidens Speculation, ud fra hinanden, maae vi i Korthed fremdrage vor egen.

Den gamle Hebraismus havde vel i skarp Sondring stillet det Guddommelige ligeoverfor det Menneskelige og Naturlige; al denne synlige Verdens Realitet laae i dens usynlige Ophav, paa hans Bud var den blevet til, kun et Vink af ham behøvedes dertil at forandre dens Orden, heelt eller deelviis at styrte den tilbage i Intet; Mennesket især deleshed havde Loven for sin Handlen som aabenbaret af Gud, og det tilkom kun det, med Opgivelsen af al Selvstændighed, som Jehovas Slave at rette sig efter den. Men paa den anden Side var Hebraismen dog tillige blevet et Dennesidighedens System. Den fattedes Læren om Udødeligheden, al Realitet var henlagt i den nærværende Tilværelse, hiinsides Døden ventedes kun et kraftløst Skyggeliv. Præstefolkets Sikkerhed for dets Fiender eller Seier over samme, blomstrende Velstand i Statens Indre, et langt Liv og en riig Velsignelse med Børn for den retfærdige Israelit, det var de Goder, i hvilke man fandt den høieste Tilfredsstillelse. Og med

det tilkommende Hiinsides manglede ogsaa det nærværende, idet-mindste forsaavidt som den overjordiske Verden ikke i den tidligste Tid saaledes som sildigere var befolket med Skarer af høiere Aander. Men Tilfredsstillelsen i det Dennesidige, der opfattedes paa en saa udvortes Maade, holdt ikke Stand. Den theocratiske Stat leed under indvortes Spaltninger, Jehovatjenesten under bestandig Besmittelse, og udenfra stormede stadigt nye og mere og mere vældige Fjender frem, og begge Rigerne laae, efter hinanden, under for deres Anfald. Ogsaa med den Enkelte vilde den postulerede Proportion mellem Retskaffenhed og sandselig Lyksalighed ikke ret komme ud; en Asaph var nær ved at snuble, en Hiob trættedes med Gud. Fra det Nærværende, der havde mistet al Tillokkelse og alt Indhold, flygtede Gemyttet over — endnu ikke i en himmelsk, men først i en jordisk Fremtid. De messianske Forhaabninger vaagnede. Jehova selv vil gjenoprette Theocratiet saaledes som han har grundet det ved Moses, og under en Ætling af hans Yndling, David, vil en gylden Tid lyksaliggjøre den reue Rest af det besmittede Folk, der er bleven reddet fra Nutidens Trængsler.

Hvad der allerede var begyndt før Exilet, blev under og efter samme, som Følge af chaldæisk og sildigere af persisk Indflydelse, videre udført i større Stiil. Det nærværende, saa at sige over os existerende, Hiinsides, blev uddannet til et i sig afsluttet og i mangfoldige Led organiseret Aanderige, der nu stod over den jordiske Verden som dens Sandhed og Forbillede. Folkeslagene og de Enkelte fik nu Skytsengle, og ligeoverfor dem stod Satan, som Folkets Modstander og de Frommes Anklager. Denne herligere Opladelse af den himmelske Verden kunde ikke blive uden Indflydelse paa den forventede bedre Fremtid. Messias blev et høiere, fra Guds himmelske Omgivelse udgaaende Væsen, med hans Natur omformedes ogsaa hans Virksomhed til en overnaturlig, og den persiske Forestilling om de Dødes Opvækkelse knyttede sig passende hertil, og sikkrede den Fromme, der var død i den utilfredsstillende Nutid, Andeel og Erstatning i Fremtiden.

Paa dette Udviklingspunct var den jødiske Verdensanskuelse modnet til at indgaae en Forening med den pythagoræisk-platoniske, og efter Alexanders Erobringer og Colonieanlæg kunde det ikke fattes paa ydre Leilighed. Den jødiske Himmel sammensmeltede med den platoniske Idealverden, Englene bleve Ideer, Ideerne Engle, den utilfredsstillende Nutid, i hvilken tilsidst ogsaa Romerne smeddede enhver fri Bevægelse af Folkeindividerne i Jernlænker, og søndertraadte enhver Glæde, blev til et Straffeophold for faldne Aander; det Afkald paa Nydelse, som en haard Virkelighheds Tvang udenfra havde paalagt, blev ombannet til religiøs Pligt, til Askese og derved til en høiere Tilfredsstillelse; men i Haabet hævede sig over og hiinsides den forventede jordiske Lyksalighedsperiode et endnu høiere Maal: Udsigten til Aandernes fuldkomne Befrielse fra alt besmittende og nedtyngende Vedhæng af det jordiske Stof. Dette var i Alexandrien de philosopherende Jøders Lære, dette var Grundsætninger for et Selskab, som, under Navn af det essæniske, paa Jesu Tid var udbredt ogsaa i Palæstina.

Den Jordbund, af hvilken Christendommen umiddelbart fremvoxede, maa man tænke sig som en saadan, i hvilken det palæstinensisk-jødiske og det alexandrinske Element havde neutraliseret sig. Naar man vil udlede Christendommen, maa man ikke, som flere Forskere igjen i den nyeste Tid have gjort, gaae for langt over til den alexandrinisk-essæniske Side. Forsaavidt vi med Sikkerhed kunne see af det Nye Testamente, var Jesu og Apostlenes Livsanskuelse langt fjernet fra denne Retnings sygelige Spiritualisme. Mod Døberens mørke Askese, hans Fasten og Vanddrikken satte Jesus som sit Princip den muntre Nydelse af de jordiske Glæder (var den en Essæner, eller i Overeensstemmelse med de philoniske Anskuelser, hvem Folk paa Grund af hans Frihed i Nydelsen udskjældte for en ἀνθρωπος φαγος και οινοποτης? Mt. XI, 29); i hans Naturbetragtning, i den lette Maade, hvorpaa han tog sig dette Livs Bekymringer, — intetsteds viser den alexandriniske Lære sig som en mørk Baggrund. Vel er der ogsaa i hans Opfattelse en spændt Modsætning mellem denne og hiin Æon, og al Realitet er lagt over i det Hiinsidige; men det

er ingenlunde en specifisk alexandrinsk Forestillingsmaade, og Læren om Legemernes Opstandelse, ved hvilken Formen af dette Hiinsides blev bestemt, strider endogsaa mod hiin Retnings Spiritualisme, skjøndt der i ἰσαγγελοι (Luc. XX, 36) kunde findes Spor til dens idealiserende Indflydelse. Tydeligere synes et saadant Spor at vise sig i Antipathien mod Rigdom (Mt. XIX, 21 ff. Jac. V, 1 ff.) og i den uhebræiske Heiagtelse for det ugifte Liv hos Jesus selv (Mt. XIX, 12), ligesom senere hos Paulus (1. Cor. VII, 32 ff.); og den eiendommelige Form i Modsætningen mellem det Hiinsidige og det Dennesidige, som f. Ex. fremtræder i Indledningen til Bjergprædikenen efter Lucas's Recension, og i Parablen om den rige Mand — at der nemlig til Lidelserne i denne Æon svarer en ligesaastor Glæde i hiin, og omvendt — er beslægtet med en sildigere Anskuelse hos de christelige Ebioniter, der jo, som bekjendt, sandsynligst udledes af Essenismen.

Det Eiendommelige, som Christendommen opstiller paa den givne Grund var nu Følgende: Messias, dette overmenneskelige Væsen, er allerede kommet som et Menneske, der er avlet ved den hellige Aand, eller som Guds Ord, der er blevet Kiød. Men istedetfor ved sin egen Magt og ved Guds vidunderlige Hjelp strax at befrie Israel, og underlægge det de øvrige Folkeslag, istedetfor at aabne den nye Tidsalder med de Dødes Opvækkelse, har han først aflagt sin høiere Magt, for deels ved sædelig-religiøs Belæring, bekræftet ved Mirakler, at gjøre sine Landsmænd værdige til at indtræde i Messiasriget, deels ved frivilligt overtagen Lidelse og Død forud at afbøde deres Synder, deels ved dertil beskikkede Udsendinge at lade den messianske Tids Frembrud forkynde ogsaa for de øvrige Folkeslag paa Jorden. Saaledes har han da, efter halv Fuldendelse af sit messianske Verk, draget sig tilbage fra Menneskeverdenen til Gud, for, naar først Indbydelsen til Deeltagelse i hans Rige, samt den hellige Aands Gave, er udgaaet til Alle, at vende tilbage i fuld messiansk Magt og Majestæt, for at afslutte den gamle Verden med en almindelig Dom, og gjennem de meest indgribende Naturrevolutioner at

aabne den nye Tid, en uforgjængelig Salligheds Tid, for sine troende Tilhængere.

Herved var den gudforladte Verdens Længsel deels stillet, deels vedbleven. Gud var aabenbaret i Kjødet, men enkelte Prøver fraregnede, havde han endnu afholdt sig fra den fulde Brug af sin Guddomskraft, og ved Forfølgelser og Lidelser af enhver Art havde han maattet erfare, at Livet i denne Verden var en Tilværelse, der var uadæqvat til det Guddommelige; de Troende havde han vel befriet fra deres Synders Byrde, og udgydt sin Aand over dem, men denne kunde, i Forbindelsen med deres forgjængelige og syndige Kjød, ikke medføre en tilfredsstillende Tilstand; men kun være et foreløbigt Pant paa den tilkommende Herlighed.

At denne christelige Forening af det Menneskelige og det Guddommelige var en sandere end den, der var at finde i tidligere Religioner, lader sig ikke benægte. Med Hensyn til den gammelhebræiske Religion behøver det aldeles ingen videre Udvikling. Om den græske bemærker Hegel medrette — hvad der i endnu videre Omfang gjælder om de hedenske Religioner — at den paa eengang var forlidet og formeget anthropomorphistisk: formeget, idet umiddelbart menneskelige Egenskaber, Drifter og Handlinger optoges i det Guddommelige; forlidet, forbi Mennesket ikke som virkeligt Menneske, men kun som hiinsidig Phantasieskikkelse var den sande Gud[15]. Ligesaalidet er i den senere jødiske Forestillingsmaade indeholdt en sand Forening af begge Sider: Daniels Messias er et himmelsk Væsen, der blot har Skikkelse af en Menneskesøn, ligesom Philo lader de omvendte Israeliter føres tilbage fra deres Adspredelse til det hellige Land προς τινος θειοτερας ἠ κατα φυσιν ἀναθρωπινης ὀψεως, ἀδηλου μεν ἑτεροις, μονοις δε τοις ἀνασωζομενοις ἐμφανης[16]) — maaskee λογος. Overhovedet gik det jødiske Messiasbillede, der hos de ældre Propheter holdtes mere, saa at sige, ebionitisk, i den senere Tid bestandigt mere over i det Doketiske; hvorimod nu i den christe-

[15]) Gesch. d. Philos. III. S. 115.
[16]) De exsecrationibus p. 936.

lige Anskuelse den samme Person, der vidste sig som Gudsøn, λογος, leed Smerte og Død som Menneske. Ligeledes følte de Troende, som allerede Propheterne havde forjættet, den hellige Aand i sig, dens Vidnesbyrd forbandt sig med deres Aands Vidnesbyrd for at forsikkre dem om Sønlighedsforholdet til Gud (Rom VIII. 16), ved den udforskede de Guddommens Dybder (1 Cor. II, 10): men ligesom λογος, saaledes var ogsaa πνευμα en Substants, der væsentligt var forskjellig fra den menneskelige Aand, og udenfra forbandt sig med den; mellem Christus og de Troende vedblev der at være den Forskjel, at han oprindeligt var et guddommeligt Væsen, de blot deelagtige i det Guddommelige; og de Troendes Forklarelse efter Christi Billede, Virkelighedens Gjennemtrængelse af Ideen, svandt fra det Dennesidige over i et Hiinsides, efter hvilket allerede Apostlen utaalmodigen længtes. (Phil. 1. 23).

§ 4.

Hovedepocherne i Christendommens og den christelige Theologies Udvikling.

Det vedholdende Indtryk, som Christi Personlighed gjorde og efterlod, og det Forhold, hvori han blev stillet til de nationale Messiasforestillinger, bevirkede strax i Begyndelsen, at hans Tilhængere lagde mere Vægt paa Personen end paa Sagen, paa Factum end paa Ideen. Om endog En i Gjerningen anerkjendte Guds aandelige Væsen og hans sædelige Fordringer til Menneskene, saa gav dette ham dog intet Krav paa det nyligen aabnede Himmerige, naar han ikke vilde troe, at Gud havde opvakt Jesus af Nazareth fra de Døde. Men da dette Sidste var en Omstændighed, der hverken a priori kunde udledes af Guds Væsen, eller ved historiske Beviser bringes til Evidents udenfor en meget snæver Kreds af de nærmest Staaende; saa blev Troen herpaa, og følgeligen Indtrædelsen i Christensamfundet, til noget Tilfældigt, som hos Mennesker med lige Indsigter og lige god Villie ligesaavel kunde udeblive som paafølge, og herved blev der sat en

Skranke for Christendommen, der ikke var mindre betænkelig end den, der ved den paulinske Retning nyligen var overvunden i den jødiske Particularismus. Manglen paa apriorisk Evidents og historisk Beviislighed ved saadanne Troessætninger blev erstattet ved Guds, Christi og Apostlenes Autoritet, paa hvilke Sidstes Vidnesbyrd de beroede, og da det mellem Personer er en meget føleligere Fornærmelse, at nægte en Andens Udsagns Paalidelighed, end ikke at ville adlyde hans Befaling, saa blev Vantroen og det ved en respectstridig Udtyden af Guds Ord og Grublen derover fremkaldte Kjætteri til en langt grovere Synd end moralske Forseelser [1]).

Hermed stod ogsaa dette i Forbindelse, at de sædelige Forskrifter ikke opfattedes som Love, der i og for sig vare sande og evige, men paa jødisk Viis som positive Befalinger, som Gud havde givet ved Christus [2]); og just af den Grund bleve saadanne Forskrifter af Jesus, der ikke umiddelbart havde nogen sædelig Betydning, stillede i een Række med dem. Ifølge den evangeliske Fortælling havde Jesus ogsaa anordnet Daaben som et ydre Særkjende for Sine, denne gjaldt da snart for at være ligesaa væsentligt fornøden for en Christen, for ligesaavel at være en conditio sine qua non for Saligheden, som Hjertets Reenhed

---

1) Siger ikke selve **Origenes**, som derved dog taler meest mod sig selv; **in Matth. Commentariorum series, 33: Malum quidem est, invenire aliquem secundum mores vitæ errantem; multo autem pejus arbitror esse, in dogmatibus aberrare, et non secundum verissimam regulam scripturarum sentire.**

2) Hvad **Spinoza (tract. theol. polit. c. 5)** anfører af **Maimonides: Omnis qui ad se suscipit septem præcepta, et ea diligenter executus fuerit, is ex piis nationum est et hæres futuri mundi; videlicet si ipsa susceperit et executus fuerit propterea, quod Deus ea in lege præceperit, et quod nobis per Mosen revelaverit, quod filiis Noæ eadem antea præcepta fuerint: sed si ea a ratione ductus executus fuerit, hic non est incola, nec ex piis, nec ex scientibus nationum.** Dette rabbiniske Sted indeholder ganske ogsaa den ældre christelige Kirkelære. Man see f. Ex. hos **Tertullian, de poenitentia, c. 4. Audaciam existimo, de bono divini præcepti disputare. Neque enim quia bonum est idcirco auscultare debemus, sed quia Deus præcipit. Bonum**

og Kjærlighed til Gud og Næsten [3]). Ja, jo mindre ved saadanne Forskrifter deres Betydning eller Grunden til deres Vigtighed var indlysende, desto dybere søgte man den, og saaledes bleve disse nye Mysterier snart stillede i Spidsen for det christelige Liv.

Efterlevelsen af de sædelige Love, der følge af Menneskets Natur, har sit Diemeed i sig selv, fordi den i og ved Udførelsen sætter Mennesket i en Tilstand, der, forsaavidt den ikke er Andet end den samtidige Reflex af hiin Handlemaade i Menneskets Bevidsthed, kun i meget uegentlig Betydning kan kaldes Løn for hiin Lydighed.

Naar derimod sædelige Forskrifter, til hvilke da med lige Krav kunne træde andre, moralsk ligegyldige, gjælde for personlige Bud af en Tredie — selv om denne Tredie ogsaa var det guddommelige Væsen — saa have de deres Diemeed udenfor sig i den, der har foreskrevet dem, og det tilkommer ham at udsætte en Belønning for deres Efterfølgelse, og idet denne er forskjellig fra den forskriftmæssige Handlen og ligger udenfor samme, saa kan den med Føie kaldes dens Løn; forøvrigt, naar den betragtes som en reen Naadessag, kommer den til at staae i et endnu mere udvortes Forhold til den sædelige Handlen.

Ja, saa vidt faldt efter denne Forestilling det, som kun i sin Eenhed er i Sandhed sædeligt, Handlen og tilsvarende Tilstand, Virken og Modtagen, ud fra hinanden, at de bleve henlagte i ganske forskjellige Verdensperioder. Her er Sædens Tid, hist Høstens, her er Arbeidets og Møisommelighedens Uge,

---

est poenitentia, an non? Quid revolvis? Deus præcipit. Ogsaa kan man sammenligne den Maade, paa hvilken Augustin (contra Julianum Pelag. IV, 3) argumenterer mod Hedningenes Dyder.

[3]) Saaledes fortæller Gregor af Nazianz os (Orat. XVIII, 31); i hvilken Angest for sin Sjæls Frelse han blev sat i en Storm paa Søen, ikke ved en utilfredsstillende Tilstand i sit Indre, men ved den Omstændighed, at han, skjøndt for længe siden Christen, dog endnu ikke var døbt: *παντων δε τον κοινον θανατον δεδοικοτων, ὁ της ψυχης ἠν ἐμοι φοβερωτερος, ἐκινδυνευον γαρ ἀθλιος ἀπελθειν και ἀτελεστος, ποθων το πνευματικον ὑδωρ ἐν τοις φονικοις ὑδασιν.*

hist er Sabbathshvile for Guds Folk; de, som her have grædt, skulle hisset lee; de, som her have gjort sig tilgode, til dem skal hisset Turen komme til at jamre sig. Ligeoverfor den ved Messias's Gjenkomst forventede nye og forklarede Verden, stod denne gamle, grovtmaterielle Verden som fordærvet ved Adams Synd; fra den skulde den Christnes Længsel vende sig til et bedre Hiinsides, og idet han fæstede et ufravendt Blik paa den tilkommende Herlighed, skulde han give sig saa lidet som muligt af med Verden. Jo mindre positiv Existents Mennesket giver sig i denne Verden, desto positivere vil hans Existents i det Hiinsidige falde ud[4]), jo lettere den jordiske Skat er gjort ved Gaver til de Fattige,

---

4) **Clem. Rom ep. ad Cor. II, 6.** *λεγει δε ὁ Κυριος. ὀυδεις ὀικετης κ. τ. λ.* (Luc. **XVI**, 13. Math. **XVI**, 26) — *ἐςιν δε ὀυτος ὁ ἀιων και ὁ μελλων δυο ἐχθροι — ὐ δυναμεθα ὀυν των δυο φιλοι ἐιναι. δει δε ἡμας τουτῳ ἀποταξαμενους· ἐκεινῳ χρησθαι, ὀιομεθα, ὀτι βελτιον ἐςιν τα ἐνθαδε μισησαι* (5: *τα κοσμιμα ταυτα ὡς ἀλλοτρια — ἡγεισθαι, και μη ἐπιθυμειν ἀυτων*), *ὀτι μικρα και ὀλιγοχρονια, και φθαρτα· ἐκεινα δε ἀγαπησαι, τα ἀγαθα και ἀφθαρτα.* — **Clement. homil. XV, 7:** *ὀι ἑλομενοι τα παροντα ἐξουσιαν ἐχουσιν πλουτειν, τρυφαν κ. τ. λ. — των γαρ ἐσομενων ἀγαθων ὀυδεν ἑξουσιν. ὀι δε τα της μελλουσης βασιλειας κρϊναντες λαβειν των ἐνταυθα ὡς ἀλλοτριου βασιλεως* (ɔ: Djævelens) *ἰδια ὀντα ἀυτοις νομιζεσθαι ὀυκ ἐξεσιν, ἠ ὑδατος μονου και ἀρτου, και τουτων μετα ἱδρωτων ποριζομενων προς το ζην — ἐτι δε και περιβολαιου ἑνος* — 9: *πασι τα κτηματα ἁμαρτηματα. ἡ τουτων ὁπως ποτε στερησις ἁμαρτιων ἐςιν ἀφαιρεσις.* Disse Steder ere nu rigtignok fremgaaede af en Kreds, der idetmindste senere blev udstødt som hæretisk; men den her anførte Anskuelse er den egentlige Rod til den kirkelige, der kun adskilte sig fra den ved en Modification, som vi snart skulle omtale. Imidlertid sammenligne man **Hieronymus adv. Vigilantium. 15: Quod autem asserit (V.) eos melius facere, qui utuntur rebus suis et paullatim fructus possessionum suarum pauperibus dividunt, quam illos, qui possessionibus venumdatis simul omnia largiuntur, non a me, sed a Domino respondebitur: Si vis esse perfectus etc. (Mt. XIX, 21). Ad eum loquitur, qui vult esse perfectus. — Iste, quem tu laudas, secundus aut tertius gradus est, quem et nos recepimus; dummodo sciamus, prima secundis et tertiis præferenda.**

eller jo mindre overhovedet jordiske Goder ere samlede ved verdslig Virksomhed, desto tungere vil Skatten bliv i Himlen; jo strængere Mennesket afholder sig fra Tilfredsstillelsen af Kjønsdriften, desto mere nærmer han sig allerede her sin tilkommende englelige Beskaffenhed [5]). Til almindelig Christenpligt kunde man imidlertid ikke gjøre en saadan Afholdenhed [6]) uden at opløse det menneskelige Samfunds Baand, ja, hvad Kydskhedsbuddet angik, uden at afskjære Nedderne til dets fortsatte Bestaaen [7]): saaledes blev den da til et frivilligt Offer til Gud, der overskred det Paabudte [8]) og hermed var der givet en Forskjel mellem en almindelig og en høiere Dyd [9]), mellem evangeliske Lovbud og Raad,

---

[5]) Hieron. adv. Jovinianum I, 30. Quod alii postea in coelis futuri sunt [ὡς ἀγγελοι θεου Mt. XXII, 30], hoc virgines in terra esse coeperunt.

[6]) Hvilket rigtignok hine Clementinske Steder gjøre med Armoden, og hvortil Hieronymus i Striden med Jovinian lod sig henrive, naar han slutter (I, 7): Si bonum est mulierem non tangere. (1 Cor. VII, 1): malum est ergo, tangere. Nihil enim bono contrarium est nisi malum; si autem malum est, ideo conceditur, ne malo quid deterius fiat. — Tolle fornicationem, et non dicet: unusquisque uxorem suam habeat. Men det var Kirkens Mening, Augustin udtalte i sit: duo bona sunt connubium et continentia, quorum alterum est melius. De bono conjug. c. 8. Ogsaa Hieronymus fandt sig senere foranlediget til at retractere hine haarde Udtryk, i epist. ad Pammach.

[7]) Hieron. adv. Jovin. I, 36: At dices: si omnes virgines fuerint, quomodo stabit humanum genus? — Besiddelsen af jordiske Goder retfærdiggjorde sig især ved de velhavende Patriarchers Exempel. M. s. Augustin ep. 157 ad Hilar.

[8]) Hermæ Pastor, L. III. Similit. 5, 3: Mandata Domini custodi, si autem præter ea quæ mandavit Dominus aliquid boni adjeceris, majorem dignitatem tibi conquires, et honoratior apud Deum eris, quam eras futurus.

[9]) Eusebius, Demonstr. Evang. I, 8: ὡϛε ἠδη και τῃ του χριϛου ἐκκλησιᾳ δυο νενομοθετησθαι τροπους· τον μεν ὑπερφυη και της κοινης και ἀνθρωπινης πολιτειας ἐπεκεινα, ὀυ γαμους, ὀυ παιδοποιΐας, ὀυδε κτησιν ὀυδε περιουσιας ὑπαρξιν παραδεχομενον — — μονῃ τῃ του

og med den stedse overhaandtagende Udvorteshedsaand blev det endog muligt at overdrage Fortjenesten, at dække den Enes Deficit med den Andens Overskud. — Ligesom i det practiske Liv, saaledes vendte man sig ogsaa i Videnskaberne bort fra denne foragtede Verden til et Hiinsides: medens de verdslige Videnskaber mere og mere geraadede i Forfald, læste man desto begjærligere hos den hellige Dionysius det himmelske Hierarchies Rangforordning, og hos den hellige Thomas den fjerne Aandeverdens Topographie og Statistik.

Den hele Færden i det jordiske Liv, der dog aldrig kunde undgaaes, kunde kun derved faae en høiere Indvielse, at der paa ethvert Punct blev paatrykt den Præget af Uselvstændighed, at den blev gjennemflettet med en Mængde Anstalter og Forretninger, der udsagde, at den hverken bar sin Grund eller sit Øiemeed i sig selv, men blot var bestemt til, efter de guddommelige Forskrifters Anviisning, at føre til den tilkommende Salighed. Og da nu de sædelige Handlinger, selv naar de ansees for positive, guddommelige Bud, dog tillige vise sig som saadanne, der frit fremgaae af Menneskets eget Væsen og sigte til et dennesides liggende Maal, og tillige bekjende sig selv ved en Følelse af fremmet Kraftudvikling, der ledsager Udøvelsen af dem — f. Ex. Arbeidsomhed, Troskab i sit Kald o. desl. — saa vare til hiint Brug især saadanne Handlinger tjenlige, som, fordi de i og for sig vare uden sædeligt Værd, desto tydeligere viste, at det kun var Lydighed mod Herren, der drev Mennesket til at paatage sig dem, da han i sig selv ikke vilde have havt noget Motiv. Disse Handlinger kunde imidlertid endnu bestandig have en dobbelt Character. De kunde være Bodsøvelser, Mortificationer, der ikke blot fremstillede hine to Siders omvendte Forhold som modsatte Størrelser, men tillige tjente til at forøge den hiinsidige Saligheds positive Størrelse ved negativ Affection af Legemet som Bæreren af

θεου θεραπειᾳ προσῳκειωμενον δι᾽ ὑπερβολην ἐρωτος αἰωνιοι — τοιοσδε μεν ὀυν καθεστηκεν ὁ ἐντελης κατα τον χριστιανισμον πολιτειας τροπος. ὁ δ᾽ ὑποβεβηκως ἀνθρωπινωτερος κ. τ. λ.

[11]) Thomas Aquinas. Summa, II, 1, Qu. 108, Art. 4.

den dennesidige Existents. Men de kunde ogsaa være Forsøg paa, paa en positiv Maade at aspræge det Hiinsidiges Herlighed i det Dennesidige[11]; naturligvis ikke ved Handlinger, der, som de sædelige, tillige have deres Øiemeed i sig selv, og af den Grund, saa roesværdige de forresten ere, dog ikke kunne være tilstrækkelige til Opnaaelsen af denne Hensigt, men ved saadanne, der, som de rituelle og liturgiske, ere af reent fremstillende Natur[12].

---

[11]) Efter den catholske Grundsætning, som Tridentinersynoden Sess. 22 de Missa c. 5. udtaler saaledes: cúm natura hominum ea sit, ut non facile queat sine adminiculis exterioribus ad rerum divinarum meditationem sustolli, saa have ritus og cærimonia været fornødne, forat mentes fidelium per hæc visibilia religionis et pietatis signa ad rerum altissimarum — contemplationem excitarentur. Den samme Grundsætning havde allerede Areopagiten Dionysius, de hierarchia coel. 1, 2 og 3, udtalt: Vi kunne umueligen paa anden Maade blive den guddommelige Straales Lys vaer, end naar det, for at drage os opad, er indhyllet i de mangfoldige hellige Skjul. — Det er umuligt for vor Aand, at blive hævet til Anskuelsen af det himmelske Hierarchie, naar den ikke betjener sig af en materiel Veiledning, idet den tænker sig Phænomenets Skjønheder som Afbilleder af den usynlige Formskjønhed, de materielle Lys som Billeder af den intellectuelle Lysudstrømning — og Rækkerne i Ordenen herneden som Parallel til den harmonisk-guddommelige ordnede Tilstand. Die angeblichen Schriften des Areopagiten Dionysius, übersetzt von Engelhardt, 2ter Theil.

[12]) Jfr. Kant: Religion innerhalb der Gränzen der blossen Vernunft, 4tes Stück, 2ter Th. §. 1. Her har ogsaa den catholske Kunst sin Rod, og dens Producter ere ikke, som Feuerbach paastaaer, kun da i Catholicismens Aand, naar de ere i og for sig værdiløse, ja slette Billeder, Billeder, der kun have Værd som Erindringstegn (Bayle, S. 204. jfr. 4 ff.) Herved er Catholicismens Princip opfattet eensidigt, som om det blot var det omvendte Forhold mellem de to Verdener, da dog den anden Side af dette Forhold er Forholdet som Urbillede og Afbillede. Uden denne Fuldstændiggjørelse er man nødt til at udgive Halvdelen af det catholske Princips Phænomener for Inconsequentser. Som Fremstillinger af det Hiinsidiges Herlighed ere ogsaa skjønne Christus-, Madonna- og Helgen-Billeder ganske i Catholicismens Aand; men rigtignok, idet det Dennesidige saaledes viser sig som et passende Materiale til det Hiinsidiges Virkelig-

Denne Repræsentation af det Hiinsidige i det Dennesidige, ligesom hiin Negation af det Dennesidige til Bedste for det Hiinsidige, behøver imidlertid sine Bærere og Executorer: ogsaa efter Christi og Apostlernes Bortgang tør det aldrig mangle paa saadanne, som levende fremstille for Menigheden den himmelske Magt, af hvilken den er afhængig, som foreskrive den dens Bod og fromme Øvelser, forestaae dens gudstjenstlige Handlinger, uddele Naade af det af Christus og de Hellige grundede Fond og tillige i deres egen Person deels virkeliggjøre det negative Forhold til det Jordiske ved Coelibat o. desl.; deels ved Anseelse, Pragt og Rigdom give et Forbillede paa det Hiinsidiges Herlighed. Endeligt maatte dette jordiske Hierarchie, Afbilledet af det himmelske hos Dionysius, derved fuldende Ligheden med sit Forbillede, at det afsluttede sig som Monarchie, og opstillede Petri Efterfølger som Christi Vicarius. — Saaledes blev den himmelske Herres Tjeneste til et jordisk Hoveri, og derved det Baand, som skulde formidle Mennesket med det Hiinsidige, bestandigt men udvortes og mindre aandeligt. Fordi Christi Vicarier ikke nøiede sig med at opretholde Christi Bud, men selv vilde befale i hans Sted, blev Byrden af deres Bestemmelser og Forordninger bestandigt mere trykkende; fordi de vare mindre tjente med indre Renselse, end med ydre Underdanighedstegn, med legemlig Bod, end med Pengebøder, blev det sædelige Moment i Religionen mere og mere fortrængt af den raaeste Mechanisme, ja af Aager.

Dette Punct, det sidste Rodskud af den kirkelige Fordærvelse, gav, som bekjendt, Anledning til Reformationen. Den var nærmest en Reaction af Folkenes Samvittighed mod den Udvorteshed, med hvilken Clerus havde drevet Forsoningsværket med Gud. Kirkens Naadeskat maatte synes et Blændværk, saasnart den samvittighedsfulde Christen overveiede, at de Helliges Gjerninger, som man holdt for overfortjenstlige, enten vare moralsk paabudte, følgeligen deres Skyldighed, eller moralsk ligegyldige, følgeligen værdiløse Handlinger; overveiede han tillige, at den gud-

gjørelse, saa kommer her de to Sider af det catholske Princip i Strid, og den kirkelige Kunst slaaer om i den verdslige.

dommelige Lov ikke lader sig tilfredsstille blot ved den ydre Gjerning; men ogsaa forlanger Hjertets og Sindelagets Reenhed, saa maatte han fortvivle om, blot at kunne gjøre Loven Fyldest, endsige, at gjøre mere end den forlangte [13]). Det er derfor fremfor Alt Mangel paa sædelig Alvor, som Reformatorerne forekaste den catholske Kirke og dens Lærere, og en alvorlig ja ængstelig Bevidsthed om Guds Dom og den menneskelige Utilstrækkelighed, som var vaagnet hos dem [14]). Fra denne Samvittighedsangest fandt de sig kun befriede ved den Resignation, med hvilken de, opgivende sig selv, alene søgte deres Frelse i den tillidsfulde Hengivelse til Guds Foranstaltning, der for Verdens Synder havde hengivet sin Søn, Jesus Christus, til Døden. Her alene fandt de en Fortjeneste, der kunde overføres paa dem, og de bevogtede med en saadan Skinsyge dens overvættes Tilstrækkelighed og dens Uforligneliglighed mod enhver Fuldstændiggjørelse ved menneskelig Medvirken, at selv den Forløstes gode Gjerninger, saa strængt de forresten bleve fordrede, ikke skulde bidrage Noget til at retfærdiggjøre ham for Gud.

Var saaledes den indre Tilegnelse af Christi Fortjeneste tilstrækkelig til at løse Modsigelsen mellem Himmel og Jord, saa maatte alle de mangfoldige udvortes Skikke, ved hvilke den catholske Kirke havde søgt at tildele dette Liv en høiere Indvielse, forsaavidt de ikke beroede paa klare Anordninger af Christus, falde bort som overflødige og uvirksomme [15]); og naar Enhver i sit

---

13) Jfr. f. Ex. Apol. Conf. Aug. 6. 45 f. ed Hase.

14) Hvor ofte gjentage ikke disse Vendinger sig i vore ældste Symboler: Donec humanus animus otiosus est, nec sentit iram aut judicium Dei. — Tota hoc res conficta est ab otiosis hominibus, qui non norant, quomodo in judicio Dei et terroribus conscientiæ fiducia operum notis eripiatur — Securi hypocritæ — Conscientiæ perterrefactæ — Pavidas conscientias adigunt ad desperationem — Facile est otiosis, fingere etc at in agone conscientiæ et in acie experitur conscientia vanitatem illarum speculationum philosophicarum — Constat in terroribus conscientiæ, quod non possunt iræ Dei opponi ulla nosta opera — o. desl.

15) Conf, Aug. 2, 7 gjør overalt libertas Christiana og justitia fidei gjældende mod den falsa persuasio, quod oporteat in ecclesia cul-

eget Indre skulde fuldbyrde Forsoningen med sin Forløser, saa vare Præsterne ikke længere udelukkende Ihændehavere af Himmelnøglerne, eller Midlere mellem den Enkelte og Christus, men kun endnu nødvendige som Lærere og beskikkede Haandhævere af den ydre Kirkeorden.

Erfaringen af, hvortil den anpriste høiere Dyd, Munkenes og Nonnernes engleligе Levemaade, pleiede at føre, gjorde de Folk, der vare modne til Reformationen, opmærksomme paa det Usande i denne hele Retning, og viste dem tilbage til Familielivets og det borgerlige Livs jordiske Forhold, som den eneste sande Sphære for en menneskelig Udøvelse af Dyden [16]. Ægteskabet blev, forbi

tum esse similem Levitico, mod den urigtige Anvendelse af exemplum legis Mosaicæ.

[16]) Conf. Aug. 2, 5. Hæ observationes (Faster o. desl.) erant in possessione honestissimi tituli, quod essent vita spiritualis et vita perfecta. Interim mandata Dei juxta vocationem nullam laudem habebant: quod pater familias educabat sobolem, quod mater pariebat, quod princeps regebat rempublicam: hæc putabantur esse opera mundana et imperfecta et longe deteriora illis splendidis observationibus. Et hic error valde cruciavit pias conscientias, quæ dolebant se teneri imperfecto vitae genere: in conjugio, in magistratibus, aut aliis functionibus civilibus, mirabantur monachos et similes, et falso putabant, illorum observationes Deo gratiores esse. 6. Leguntur exempla hominum, qui deserto conjugio, deserta republica, abdiderunt se in monasteria. Id vocabant fugere ex mundo et quærere vitæ genus, quod Deo magis placeret, nec videbant Deo serviendum esse in illis mandatis, quæ ipse tradidit, non in mandatis, quæ sunt excogitatæ ab hominibus. Bonum et perfectum vitæ genus est, quod habet mandatum Dei. Luth. i Cath. maj. P. 1, 145: Nonne vero hoc insignis et præclara est jactantia, nosse et posse dicere, te, si quotidie diurni laboris pensum diligenter absolveris, opus fecisse sanctius et melius, quam omnium monachorum sanctitas ac vita est, quam dure et laboriose exigunt? En tidlig Indsigelse mod denne Overvurdering af det asketiske Liv anfører Apol. Conf. 13, 38 efter de gamle Eneboerlegender: Extant in historiis eremitarum exempla — quæ exæquant genera vitæ. Scribitur, Antonio petenti, ut Deus sibi ostenderet, quantum in hoc vitæ genere proficeret, quendam in urbe Alexandria sutorem monstratum esse per somnium, cui compararetur. Postr

det ved Menneskets Skabelse var indstiftet af Gud, betragtet som henhørende til Menneskets Naturret [17]), Arbeide i sit Kald blev anerkjendt for det Sande ligeoverfor den frivillige Armod, og istedetfor den udvortes Frasigelse af Eiendom, fordredes Gemyttets indre Uafhængighed af samme [18]).

Paa samme Tid blev ogsaa Videnskaben, ligesom fordum i Grækenland ved Socrates, paany kaldt ned fra Himlen til Jorden. Ligesom hiin Tids verdslige Retning fik det længe tillukkede Øie aabnet for Underne i Naturen, som laae opladt for det, og i Menneskets eget Væsen, saaledes blev der ogsaa af den religiøse Retning, ligeoverfor Scholastikens transscendente Speculationer, drevet paa det Practiske, paa det, som kunde tjene til at berolige Samvittigheden [19]).

---

die Antonius veniens in urbem, accedit ad sutorem, exploraturus illius exercitia et dona, collucutus cum homine nihil audit, nisi mane eum pro universa civitate paucis verbis orare, deinde arti suæ operam dare. Hic intellexit Antonius, tilføier Apologien, non esse justificationem tribuendam illi vitæ generi quod susceperat.

17) Apol. Conf. Aug. 11, 9.

18) Melanchthon, loci theoll. de paupertate (ed. Francof. 1620. p. 106): Evangelium neque præcipit neque consulit discedere a facultatibus, aut res in commune conferre. Imo quia approbat politicas ordinationes, simul etiam divisionem rerum et proprietatem approbat. — Sed paupertas evangelica est spiritualis, h. e. tenere facultates, quæ Dei beneficio contingunt nobis, sine avaritia, sine superbia i. e, sine fiducia opum, item sine impietate etc. Complectitur et patientiam cum eripiuntur, aut cum aliquo casu pereunt, ne tunc fortunarum desiderio irascamur Deo, aut faciamus aliquid contra mandata Dei, sed propter Deum æquo animo feramus eam injuriam aut casum. Ita in summis opibus pauperes spiritu fuerunt Abraham, David, Job et alii multi.

19) Man see f. Ex. hvorledes Calvin dømmer om den i hele Middelalderen saa høit hædrede Dionys. Areop., Instit. I. 14, 4. Dionysium illum, quicumque fuerit, nemo negaverit multa subtiliter et argute in coelesti hierarchia disputasse; verum si quis propius excutiat, deprehendat, maxima ex parte meram esse garrulitatem. Theologo autem non garriendo aures oblectare, sed vera, certa, utilia docendo conscientias confirmare propositum est. Si librum

Dog var det endnu langt fra, at Aanden hermed ganske skulde have ophørt at være fremmed for sig selv. Jorden blev nu som før en Jammerdal, og det var ikke blot tilladt, men endogsaa velanstændigt for den fromme Christne, at længes efter at komme bort fra den til et bedre Hiinsides, og kun Lydighed mod den guddommelige Anordning kunde holde ham tilbage i den[20]. Legemet gjaldt endnu fremdeles for et ureent Smuthul for den onde Lyst, hvis fuldstændige Udryddelse man først kunde vente af Døden[21]. Intet Under derfor, at skjøndt Protestantismen ud-

---

illum legas, putes, hominem de cœlo delapsum referre non quæ didicit, sed quæ oculis vidit. Atqui Paulus qui extra tertium coelum raptus fuerat, non modo nihil tale prodidit, sed testatus quoque est, nefas esse homini, loqui quæ viderat arcana. Illa ergo nugatoria sapientia valere jussa, ex simplici scripturæ doctrina consideremus, quod — — scire nos Deus voluit.

[20]) Jfr. f. Ex. Calvin, Instit. II. 10, 10; III. 9, 4: si cœlum patria est, quid aliud terra, quam exilium? Si migratio e mundo est in vitam ingressus, quid aliud mundus, quam sepulchrum? in ipso manere, quid aliud, quam in morte demersum esse? Si liberari a corpore est asseri in solidam libertatem, quid aliud est corpus quam carcer? Si Dei præsentia frui suprema felicitatis summa est, nonne ea carere miserum? Atqui donec e mundo evaserimus, peregrinamur a Deo (2 Cor. V, 6). Ergo si cum coelesti vita terrena comparetur, non dubium, quin facile et contemnenda et proculcanda sit. Odio certe habenda non est, nisi quatenus nos peccato tenet obnoxios: quanquam ne illud quidem odium proprie in ipsam convertendum est. Utcunque sit, nos tamen ita ejus vel tædio vel odio affici decet, ut finem ejus desiderantes parati quoque simus, ad arbitrium Dei in ea manere, — — ut et illius [mortis] studio flagremus et in meditatione simus assidui, hanc vero præ futura immortalitate contemnamus et ob peccati servitutem ei renuntiare, quoties Domino placuerit, optemus.

[21]) Cath. maj. P. II, 54. Quamquam Dei gratia per Christum impetrata est, et sanctificatio per spir. sctum facta: nunquam tamen nos a peccatis sumus vacui, et hoc carnis nostræ gratia, quam adhuc adhærentem humeris nostris circumferimus. 57: Exspectamus, ut hæc nostra caro cum omnibus suis sordibus et vitiis abolita et sepulta computrescat, verum præclare et magnifice

vortes indsatte Ægteskabet i dets retmæssige Stilling, det sande Begreb om samme dog endnu bestandigt manglede, idet det ogsaa nu fordetmeste blev opfattet som et Middel mod Brynde og Ukydskhed, og den, som ikke trængte til dette Middel, altsaa den ogsaa indvortes rene Ugifte, blev der endnu bestandigt indrømmet et Fortrin for den Gifte [22]. En anden Deel af den catholske ascetiske Moral optraadte i den protestantiske Kirke mod Slutningen af det 17de Aarhundrede i de pietistiske Scrupler mod de saakaldte Adiaphora. Pietisten unddrog sig fra Deeltagelse i Skuespil, Dands, Spil og munter selskabelig Spøg, fordi man ikke kunde foretage sig Sligt i Jesu Navn [23]; rigtignok er det i den verdslige Kunst og den skjønne Selskabelighed, at det jordiske

---

iterum prodeat et exsurgat a mortuis ad perfectam et absolutam sanctitatem, nova atque immortali vita animata. Jfr. ogsaa Form. Conc. Epit. I, de pecc. orig. 10. Calvin, Instit. II, 7, 5 sqq.

[22]) Apologien 11, 14 veed ikke nogen anden materiel Grund, som den kan anføre for Ægteskabet ved Siden af den formelle, den guddommelige Indstiftelse, end den gamle: propter fornicationem etc, og 11, 36 bestrider den kun forsaavidt den ugifte Stands Fortrin for Ægteskabet, som man ikke maa tillægge hiin større retfærdiggjørende Kraft end denne. Og istedetfor at besvare Indvendingen: (37) Hic exclamabunt fortassis, Joviniani more æquari conjugium virginitati, saaledes, at der i Jovinians Anskuelse slet intet Kjætterst er, men at den tvertimod er ganske rigtig, fortsætter den halv catholsk paa følgende Maade: Neque tamen æquamus conjugio virginitatem. Sicut enim donum dono præstat, prophetia præstat eloquentiæ, scientia rei militaris præstat agriculturæ, eloquentia præstat architectonicæ: ita virginitas donum est præstantius connubio. Ogsaa Luther, saa meget han end hæver Ægteskabet, og anerkjender det som en Anordning af Gud til Menneskeslægtens Vedligeholdelse og christelige Opdragelse, taler om Enkeltes Evne til at leve udenfor Ægteskab, som en sublimis et supernaturalis gratia og slutter med det gamle: quare ut aliquatenus libido carnis caveri possit, Deus matrimonium instituit, ut quisque sua parte legitime destinata fruatur. Cath. maj. P. I, 212, o. d. foreg.

[23]) Jfr. Planck: Gesch. d. prot. Theologie von der Concordienformel an, S. 238. Märklin: Darstellung und Critik des modernen Pietismus, dritter Abschnitt.

Liv paa det Bestemteste afslutter sig som en for sig bestaaende Organisme, og saavist som alle deslige Handlinger kunne fuldbyrdes paa en sædelig Maade, saalidet harmonerer Tanken om et Hiinsides i den kirkelige Betydning med dem; men just den vil Pietismen have allestedsnærværende[24]).

Naar i Catholicismen dette Hiinsides var repræsenteret i det Dennesidige ved Kirken og Clerus, og naar Menigheden ved denne blev absolut bestemt udenfra, saa blev denne Repræsentation af det Guddommelige i Menneskeverdenen nu overdraget til den hellige Skrift og under denne blev den menneskelige Aands hele Selvvirksomhed taget tilfange[25]). At Ægteskabet, Virksomhed i sit Kald, var noget Høiere end Coelibat og Armod, det blev ikke udledet af Menneskets Væsen og Bestemmelse; men af det tørre mandatum Dei. Ligeledes blev der for Troessandhederne og Pligterne ikke hentet Beviser indenfra, fra Sagens Natur, men udenfra, fra Skriften[26]). Naturligviis bleve da ogsaa mange af

[24]) Denne pietistiske Tænkemaade, der stedse griber videre om sig i den evangeliske Kirke, bringer navnligt den protestantiske Geistlige i en Stilling ligeoverfor den catholske, der hverken er til Fordeel eller Ære for den Første eller for Protestantismen overhovedet. Medens den catholske Clerikeр ved sit Coelibat har affundet sig med Fordringen paa præstelig Hellighed, og derfor paa en ufkyldig, munter og ikke sjeldent behagelig Maade tager Deel i de selskabelige Glæder, saa føler den protestantiske Geistlige, der skal være, om ei just en Helgen, saa dog et Mønster paa en Christen, sig forfulgt ind i det selskabelige Liv af den Gjæld, som han har forsømt at afbetale ved Afholdelse fra Ægteskabet, han gaaer her bestandigt som paa Æg, veed ikke ret, hvormeget han tør gjøre med, hvad han skal nægte sig, og han finder sig, navnligt ligeoverfor en pietistisk smittet Menighed, draget ind i en Pharisæismus af ydre Forsagelser, som f. Ex. hvad Skuespil angaaer virkelig bliver til Barbari.

[25]) Calvin, Instit. I, 18, 4: **Sapere nostrum nihil aliud esse debet, quam mansueta docilitate amplecti, et quidem sine exceptione, quidquid in sacris scripturis traditum est.** Jfr. I, 13, 21. 14, 4. Form. Conc. Solid. decl. 8, 96.

[26]) Man see de ovenfor, Anm. 16 ff. anførte Steder. Men overhovedet er dette et af de Puncter i Reformatorernes Skrifter, der er meest paafaldende for den med moderne Dannelse udrustede Læser.

disse Dogmer udenfor Aanden og uforstaaede af den; men dette blev kun udtydet in majorem Dei gloriam som et Tegn paa hans uendelige Ophøiethed over den menneskelige Aand, medens man udsatte det til et tilkommende Liv at forstaae dem [27]). Men just paa Troen paa slige Lærdomme blev der lagt meest Vægt, fordi Fornuften just derved allermeest maatte fornægte sig selv, og saaledes traadte istedetfor Catholicismens practisk-legemlige Askese en aandelig-theoretisk [28]), der ingenlunde var lettere, og med

Saaledes vil f. Ex. Melanchthon i sine locis i l. om Barnedaaben, bevise, at Bestemmelsen til Salighed ogsaa strækker sig til Børnene. Hvor nært laae det ikke her, at gaae ud fra den menneskelige Naturs Eenhed i Voxne og Børn! Istedet herfor anfører M., foruden Christi Udsagn, selv den fjentliggende gammeltestamentlige Forordning om Omskjærelsen, hvor Gud jo siger: ero Deus eorum (infantium). Rigtignok, hvis Saligheden er noget reent Overnaturligt, som beroer paa Guds Godtbefindende, saa kan man kun af positive guddommelige Erklæringer vide noget om Deelagtigheden i den. I sin store Catechismus veed Luther endogsaa intet Andet, hvoraf Ærefrygten for Forældre kan udledes, end det positivt guddommelige Bud: P. IV. 20. (Parentes) si eatenus intueri volumus, qualenus nares, oculos, aures, cutem, pilos, carnem et ossa habeant, tum Turcis et gentilibus sunt similes, ac aliquis dicere posset: cur hos majoris faciam, quam alios? Atqui accedente præcepto: honora patrem tuum et matrem tuam! alium virum video, divina majestate et gloria indutum et exornatum. Præceptum, inquam, aureus ille torques est, quem collo circumfert, imo potius corona in capite, indicans, quomodo et quam ob rem hæc caro et sanguis honorandi sint.

27) Form. Conc. Epit. 9, 4 (i Anl. af Christi Nedfart til Helvede): — non curiose scrutemur, sed hujus rei cognitionem alteri seculo reservemus, ubi non modo hoc mysterium, sed alia multa, in hac vita simpliciter a nobis credita, revelabuntur, quæ captum coecæ nostræ rationis excedunt.

28) Kant: Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft, S. 217 f. Den ubetingede Tvang til at troe Noget, — som ikke kan være overbevisende for Enhver, er for samvittighedsfulde Mennesker et langt tungere Aag, end hele Massen af fromme paalagte Observantser nogensinde kan være, da det er tilstrækkeligt at man udøver disse — uden at man i sit Indre eller for Andre behøver at aflægge den

denne forenede sig senere i Pietismen, som allerede er bemærket, igjen en practisk.

Men ligesom det har viist sig ved Protestantismens saakaldte formelle Princip, saaledes viser det sig ogsaa ved det materielle, at Aanden endnu ikke har ophørt at være fremmed for sig selv: Forsoning og Retfærdiggjørelse kommer udenfra til Menneskeheden; ja Protestantismen viser en endnu større Iver end Catholicismen for at holde denne Proces udenfor den menneskelige Medvirknings Gebeet.

Symbolernes Forbandelse af alle Hedninger, Jøder og Tyrker, samt af alle de kjætterske Partier indenfor Christendommens Grændser [29]), endvidere den skarpe Adskillelse, og den lidenskabelige, fordømmende Strid mellem Lutheraner og Reformerte fuldende Billedet af et Standpunct, paa hvilket man, formedelst dets Mangelfuldhed og Halvhed, umuligt kunde blive staaende.

En Deel af disse Mangler ved Protestantismen vare de Mænd blevne sig bevidst, som havde grundlagt det Troessystem, der i Reformationsaarhundredets anden Halvdeel var indvandret fra Syden, og i de evangeliske tydske Landes nærmeste Naboskab udviklede sig til en kort Blomstren: det socinianske. Stifterne af denne Confession syntes, at Protestantismen havde bibeholdt altfor meget fra den catholske Kirke; hvorved de saae sig nødsagede til, endnu at gaae et Skridt videre [30]). Havde de tydske og

---

Troesbekjendelse, at man holder det for en af Gud indstiftet Anordning; thi ved en saadan bliver egentligt Samvittigheden besværet. Jvf. ogsaa Feuerbach, Bayle, S. 14.

[29]) Catech. minor. II, 66, Conf. Aug. P. I. Art. 1, 5, 6. A. 2, 3. A. 5, 4, og fl. St.

[30]) Faustus Socinus: Quod regni Poloniæ etc. homines, vulgo Evangelici dicti — deberent se illorum coetui adjungere, qui in iisdem locis immerito Ariani et Ebionitæ vocantur. Procemium Biblioth. trium Fratrum Polonorum, I, 693: — debere homines Evangelicos — omnino ulterius progredi, et alteri isti coetui se publice adjungere, a quo — multi et gravissimi errores exulant, qui a romana ecclesia fere accepti adhuc in Evangelicorum coetu et locum habent et vigent etc.

schweitzerske Reformatorer og, med Forkastelsen af scholastiske Speculationer, især drevet paa det, som umiddelbart angaaer Menneskets Sjælefrelse, saa havde de dog endnu anseet Meget for nødvendigt, som var af reent theoretisk Natur, og derfor gjort Troen derpaa til en Forpligtelse. Socinianerne syntes nu, at Menneskets Salighed alene maatte afhænge af hans practiske Forhold, og de holdt kun den Viden og Tro for nødvendig, uden hvilken det var umuligt at handle efter Guds Villie[31]). Gjorde man dette Princip til Maalestok, saa maatte det synes, som om det Practiske ogsaa i Protestantismen var blevet sat tilside for unyttige Speculationer[32]), og som om den indeholdt mange

[31]) Fausti Socini: Christianae religionis brevissima institutio, Bibl. Fr. Polon. I, p. 651: ved Erkjendelsen af Gud og Jesus Christus, i hvilken, efter Joh. XVII, 3 det evige Liv bestaaer, — siger Læreren her — intelligo potissimum Dei per Christum ergo nos voluntatis notitiam, et ad eam cogitationum, morum actionumque nostrarum conformationem. Derpaa *Interrogans discipulus:* Quid? annon necesse est ad cognitionem istam, novisse præterea, quænam sit Dei Christique natura sive essentia? *Resp. magister:* Istiusmodi notitia eatenus tantum est necessaria, quatenus sine ipsa nec Dei per Christum ergo nos voluntatem nosse, nec nos ad eam conformare possimus.

[32]) Fausti Socini explicatio primi capitis Johannis, til V. 1. Bibl. Fr. Pol. I, p. 79: Deploranda est inscitia seu potius miseria multorum, qui, licet in divinis oraculis nihil fere unquam de Dei vel Christi abstrusa aliqua natura aut substantia disseratur, impense tamen laborant — ut reconditiora multa de utriusque natura et substantia — possint percipere, dumque hoc et ipsi assequi student et alios docere conantur, bone Deus, quid non sunt ausi? Quænam Dei populo prius inaudita dogmata, Platonica certe magis quam Christiana, in Christi ecclesiam invexerunt? — dum græcæ philosophiæ libentius quam Dei verbo dies noctesque dant operam, partem hanc, unde hominum pendet salus, vel intactam reliquerunt, vel ita frigide et oscitanter tractarunt, ut quidvis aliud egisse videantur. Quorum vestigiis nos neutiquam insistentes, de Dei essentia disputationes fere omnes relinquamus; minimum siquidem ad pietatem conducere videntur: quid vero nos facere jusserit, quid nobis promiserit, diligenter inquiramus; ubi invenerimus, studiose servemus, certoque futura esse credamus.

Troeslærdomme, hvis Antagelse snarere kunde blive skadelig end gavnlig for Sædeligheden, og følgeligen for Saligheden [33]), Troeslærdomme, som desuden strede imod Fornuften, af hvilken Dogmerne, efter Socinianismens Principer, vel ikke skulde eftes, men mod hvilken dog de, der ved Aabenbaringen vare blevne bekjendte, ikke maatte stride [34]); hvorfor man, naar en saadan Strid indtraf, hellere udtydede Skriftens Ord paa en usædvanlig Maade, end indrømmede, at der i dem laae en Betydning, der indeholdt et Ansted for Fornuften [35]). Paa denne Maade skaffede Socinianerne Læren om Treenigheden, om Christi guddommelige Natur, om Arvesynden og Forsoningen ud af Troeslæren, og hvad den dogmatiske Side i deres Polemik angaaer, saa kan i flere af disse Puncter den negative Critik af de kirkelige Dogmer siges at være fuldendt ved den.

Men ikke blot er den exegetiske Side i deres Beviisførelse ulige svagere, forsaavidt de (for ikke at tale over den mangelfulde Sprogkundskab hos Stifterne), ved ikke at gjøre Forskjel paa, hvad der var sandt for dem, og hvad der var det for den Skri-

---

[33]) En skadelig Virkning af denne Art syntes Socinianerne næsten uundgaaelig ved den lutherske Lære om servum arbitrium, den calvinske om Prædestinationen, og begge de evangeliske Confessioners om Retfærdiggjørelsen uden Gjerninger; let mulig syntes en saadan ved Treenighedslæren, Lærdomme, i hvilke Faustus Socinus tillige troede at finde de væsentligste Hindringer for en videre Udbredelse, deels af Protestantismen, deels af Christendommen overhovedet. Quod regni Poloniæ etc, Bibl. Fr. Pol I, p. 694—706. Jvfr. ogsaa Præf ad expl. I. cap. Joh. anf. St. p. 75. Der gives Intet, quod vel cuivis utilius esse, vel dei Christique gloriam magis amplificare queat, quam, si tam inveterata quæ de natura et substantia eorum figmenta homines excogitarunt, penitus aboleantur. Hac enim ratione — etiam et Judæos et Turcas ad Christianam religionem allici posse qui portentosis istis opinionibus, quæ Christianæ fidei axiomata esse creduntur, ab ea amplectenda semper sunt deterriti.

[34]) Quod regni Pol. etc. c. 4. Bibl. Fr. Pol. I, p. 697. Om disse Puncter paa sit Sted udførligere.

[35]) Fausti Socini de natura Christi disputatio, Bibl. Fr. Pol. I, p. 784.

dent, der skulde fortolkes, henfaldt til de største Voldsomheder; men ogsaa det Positive, ved hvilket de bleve staaende, eller hvilket de satte istedetfor den protestantiske Lære, som de bestrede, lader i mere end een Henseende Meget tilovers at ønske. Hvad den moralske Side af deres System angaaer, som de fremhævede saa meget, saa viser den sig ingenlunde reen, idet Christi Forjættelser, følgeligen Udsigten til en tilkommende Belønning, blive gjorte gjældende som Motiv til Dydens Udøvelse paa en saa eensidig og anstødelig Maade, som de idetmindste ikke blive det i de ældste Confessioner [26]). Den theoretiske Side mangler Consequents og Holdning, hvilket viser sig i den vaklende Stilling, Fornuften indtager, og i Resultaterne deri, at man vel opløser de dogmatiske Hemmeligheder, men lader de historiske, Miraklerne, blive staaende.

Socinianismen, kan man sige, er den fælleds Vugge, i hvilken den nyere protestantiske Theologies Supranaturalisme og Rationalisme endnu ligge ved hinandens Side. Den samme practiske Retning og Antipathie mod hemmelighedsfulde, reent theoretiske Dogmer, den samme vilkaarlige Skriftfortolkning, som i Rationalismen; men ved Siden heraf den samme tørre historiske Fastholden af Christendommens Facta, den samme Antagelse af det Vidunderlige paa den Autoritet: "de kunde og vilde sige Sandheden," som i Supranaturalismen; et System, hvis indre Modsigelse tidligen maatte bringe det til at opløses, selv om dets forskruede Skikkelse ikke havde paadraget det det Had udenfra, der saa snart adsplittede dets Tilhængere.

Istedetfor at nu Protestantismen, paa den ene Side ved sine to Confessioners Strid, paa den anden ved Kampen mod Soci-

---

[26]) Saaledes bleve f. Ex. Naadevirkningerne førte tilbage til de psychologiske Virkninger af Christi Forjættelse om Saligheden. **Fausti Socini Prælectiones theol. c. s. Bibl Fr. Pol I, p. 541.** og Christendommens hele Fortrin bliver grundet derpaa, at i ingen anden Religion Stifteren tillige selv har Fuldmagt til at uddele de af ham forjættede Belønninger. **Faust. Soc. de autoritate sacræ scripturæ. Bibl. Fr. Pol. I, p. 272.**

nianismen og den hertil sig sluttende Arminianisme, skulde have udviklet sig paa en friere Maade, afsluttede den sig, navnligen som Lutheranisme, kun desto mere snæverhjertet i sig, og blev til et aandløst Formelvæsen, en egensindig Stridstheologie, der kun manglede speculativ Aand og kirkelig Eenhed for fuldkommen at ligne den gamle Scholasticisme [31]).

Den Spenerske Pietisme mod Enden af det 17de Aarhundrede var et Forsøg paa at bringe nyt Liv ind i Religionen, der var forstenet i Orthodoxiens stive Former; men da den kun var grundet paa Følelsen og Gemyttet, uden fast, videnskabeligt Grundlag, og med Hensyn paa det practiske Liv var beherstet af en Ængstelighed og Snæverhjertethed, der havde været fremmed for Reformatorerne, saa kunde den allermindst egne sig til, at fremkalde den Fuldendelse af Reformationen, som den havde bebudet. Først i den anden Halvdeel af forrige Aarhundrede lykkedes det den gjenopvaagnende philologiske og historisk-critiske Forskning at indlede en ny Udviklingsperiode for den christelige Theologie; men den første Impuls hertil kom ikke fra selve Kir-

---

[31]) Man bliver fuldkomment erindret om Luthers Skildringer af Kirkens og Theologiens Tilstand før Reformationen, naar man f. Ex. hos Dippel, en af hine æventyrligt gjærende Skikkelser, der pleie at betegne Grændseskjellet mellem en gammel og en ny Tid, læser følgende Skizze af den lutherske Kirkes Tilstand i det 17de Aarhundrede — i Skriftet: Papismus protestantium vapulans, i Samlingen under Titlen: Eröffneter Weg zum Frieden, durch Publication aller Schriften Christiani Democriti; 1709, S. 72: Fast intet Andet blev der lært om Christus, end hvorledes han er Gud og Menneske i een Person, hvorledes Naturerne ere forenede og meddele hinanden deres Egenskaber. Derimod var der Ingen som lærte eller beviste ved sit Exempel, hvorledes vi og ved Christus skulle blive deelagtige i den guddommelige Natur eller blive guddommelige Mennesker. Hele Volumina bleve skrevne om Christus, hvori ikke et Blad, ja ikke et Ord er evangelisk. Intet Andet end philosophiske Skolefurerier, som i de fordærvede Seculis paa og efter Constantini Magni Tid, hørte man om Christo. Men Christus — hedder det i det Foregaaende — var langt fra dem alle, og boede ikke iblandt dem, uden forsaavidt han blev sønderdisputeret, sønderpiint og sønderslidt af dem.

kens Indre, men var Virkningen af en forandret Aandsretning i Tiden overhovedet, der navnligen som Philosophie vandt Indflydelse paa Theologien.

§. 5.

Den nyere Philosophies vigtigste Udviklingsformer i Forhold til Christendommen.

I Henseende til deres Indflydelse paa den christelige Theologie dele de mange forskjellige Systemer i den ved Baco og Cartesius stiftede nyere Philosophie sig i to store Grupper: den Leibnitz-Wolfiske Theisme paa den ene Side, og den Spinozistisk-Schelling-Hegelske Pantheisme paa den anden; Cartesianismen er Forberedelsen for, den Kantiske Criticismus Opløsningen af den første Verdensanskuelse, den engelsk franske Naturalismus, aandeliggjort ved den Fichtiske Idealisme, danner Overgangen til den anden.

Den christelige Verdensanskuelse i Urchristendommen, i Catholicismen, Protestantismen, og endnu i Socinianismen, er væsentligt af theistisk Natur. Det Absolute seer den som Person, og med denne sidste Bestemmelse mener den det saa alvorligt, at den i Collisionstilfælde heller opgiver Noget af Absolutheden for Personlighedens Skyld, end den for hiins Skyld træder denne for nær. Den hele christelige Anskuelse af Guds Forhold til Verden, af Skabelsen, Forsynet og Miraklerne, vidner om dette. Fri Villie er væsentlig for Personligheden; Friheden virkeliggjer sig i enkelte vilkaarlige Villiesacter: ved en saadan har Gud skabt Verden, ved en Række af saadanne regjerer han den, og ved saadanne Acter griber han ogsaa udenfor den ordentlige continuerlige, verdensstyrende Virksomhed ind i Verdensordenen.

Ogsaa den nyere Philosophie var paa sit første Stadium theistisk (den Spinozistiske, skjøndt med Hensyn til Tiden tidligere end den Leibnitz-Wolfiske, er dog med Hensyn til sin Virkning langt sildigere, idet den et heelt Aarhundrede henlaae som en

nedgravet Skat); men hvor oprigtigt den end monne mene det med sit Absolutes Personlighed, saa lagde den dog, i Modsætning til den christelige Religion og Theologie, idetmindste ligesaameget Vægt paa denne Persons Absoluthed. En Gud, der udøver enkelte Acter, er — det maatte snart blive indlysende — vel en Person, men ingen absolut. Thi idet han vender sig fra den ene Act til den anden, eller endog i et Øieblik udøver en vis Slags Virksomhed (den overordentlige), som han i et andet lader hvile, saa gjør eller er han i det ene Moment Noget, som han i det andet ikke er eller gjør, og hjemfalder altsaa ganske til det Foranderliges, Timeliges, Endeliges Categorier. Skal han fastholdes som absolut, saa maa hans Virken begribes som een evig Act, der efter sit Væsen, eller forsaavidt den udgaaer fra Gud, er enkelt og sig selv liig; men kun i Phænomenernes Verden udfolder sine Rigdomme efter og ved Siden af hverandre, som en Række af mangehaande afvexlende guddommelige Virkninger. Havde nu Kirken udledet Underet af en med selve Underet samtidig enkelt Handling af Gud, saa betragtede den Philosoph, der udtalte Læren om den præstabilerede Harmonie, det som en Art Spire, der allerede ved Skabelsesacten af Gud var nedlagt i Verden, og nu, uden videre overordentlig Medvirken fra hans Side, først i selvsamme Moment, som Underet skeer, frembryder i de ved hiin Act satte Aarsagers og Virkningers Udviklingsrække [1]), og hvad Skabelsen selv angaaer, saa helder Leibnitz synligen fra Forestillingen om en Verdensbegyndelse til Ideen om en begyndelsesløs Verden [2]). Det var da ikke at undres over, at Theologerne heri fandt en Indskrænkning i Guds Ret til frit og umiddelbart at indgribe i Verdens Gang [3]), en

[1]) Dette vil man finde at være den sande Betydning af det, som Leibnitz siger, Essais de Théodicée, I, 54, jvf. det nærmest Foregaaende.

[2]) See Stederne af Leibnitz's Breve til Bourguet, og Lessings Bemærkninger dertil, Werke, VI, S. 155.

[3]) See Kortholdt's Disp. de philos. Leibnitii, christianae religioni non perniciosa, foran 4de Bind af hans Udgave af Leibnitii epp. ad diversos, p. 41, ifølge hvilken Theologerne sluttede saaledes: Quod si Deus ab initio corporum structuram et substantiarum, animarum et spirituum naturam ita formavit, ut per seipsos in omnem æter-

Indvending, som kun tilsyneladende medes ved den Forsikring af Philosophen, at han ingenlunde tænker sig Verden som et Uhr, der uden Medvirkning af Gud, dets Ophav, vedbliver at gaae, — men at han kun udelukker en udbedrende Virksomhed [4]); thi herved er aabenbart den kirkelige Forestilling om enkelte guddommelige Handlinger ikke restitueret, men i dens Sted er sat Forestillingen de son influence continuelle — som Leibnitz selv udtrykker sig. Men netop herved er Guds Personlighed tilsidesat for hans Absoluthed, thi en Person kan ikke tænkes uden Evne til enkelte Villiesacter; ved Philosophiens Indflydelse var Theismen fra en concret bleven en abstract.

De Følger, som denne Forandring i den philosophiske Verdensanskuelse maatte medføre for Theologien, viste sig ikke strax. Den nyere Philosophie fik i Begyndelsen meest kun en formel Indflydelse paa Constructionen af det dogmatiske System; senere uddannede theologia rationalis sig endnu temmeligt fredeligt ved Siden af den aabenbarede, men hvor dyb og uforsonlig Modsætningen mellem begge i Virkeligheden var, det viste sig ved de Wolfenbüttelske Fragmenter: Reimarus var en Wolfianer, kun consequentere og dybere skuende end Carpoverne og Reinbeckerne. Alverden læste og roste hans Betragtninger over den naturlige Religions Sandheder, i hvilke han drabeligt kjæmper mod Naturalismen, Atheismen og Spinozismen, og i det physicotheologiske Arguments Maneer beviser Guds Tilværelse og Egenskaber af Naturens vise Indretning; men medens hans Læsere godtroende gik fra denne Opbyggelse i den naturlige Theologies Tempel over i den aabenbarede Religions Kirke, saa kunde Reimarus, just fordi Naturen og Fornuften aabenbarede ham Gud, i Kirken kun finde en Afgud. I Naturen kom en evig og uforander-

---

nitatem omnia ipsius consilia exsequantur, atque ad actum deducant omnia, quæ pro sua vel justitia vel gratia et sapientia ab æterno fieri decrevit: consequens est, neque in hoc neque in futuro mundi seculo supernaturalia esse, et nullum operationibus Dei immediatis locum relinqui.

4) Second écrit de Mr. Leibnitz á Mr. Clarke, hos Kortholdt, p. anf. St. p. 51.

lig Guds-Virken ham imøde i Indstiftelsen og Opholdelsen af Naturlovene: Kirkelæren syntes ham falskeligen at sætte sin Guds-Ære i hans Ret til, hvert Dieblik at afbryde dette Naturens Løb og saaledes at erklære sit eget Værk for ufuldkomment. Naar den fornuftige Verdensbetragtning viste ham en Gud, der af tilstrækkelige Grunde havde ordnet alle Ting efter Fuldkommenhedens Lov, fordi det var en moralsk Nødvendighed for hans Væsen, saa troede han i Kirkelæren at see Guds Vilkaarlighed hævet til høieste Lov; vilkaarligen havde Gud udvalgt det jødiske Folk; der mindst fortjente det, til sit Yndlingsfolk, givet tildeels lunefulde Love som han fandt for godt, og ligesaa vilkaarligt nu i den nye Pagt gjort Troen paa visse, i gammel Tid og i fjerne Lande skeete, Kjendsgjerninger, til Betingelse for Saligheden. Det syntes at stride mod alle Guds moralske Egenskaber, at alle Sjæles evige Frelse skulde være knyttet til Antagelsen af en Aabenbaring, som kun den mindste Deel af Menneskenes Totalsum kjendte, og som igjen den mindste Deel af denne mindste Deel var istand til at opfatte rigtigt og bedømme selvstændigt; at denne foregivne Aabenbaring, ved Siden af saameget Unødvendigt, kun saa mangelfuldt indeholdt netop det Nødvendigste, Grundsandhederne i den naturlige Religion, og desuden indeholdt Meget, der ikke blot maatte synes at være stridende mod Fornuften, men selv, som f. Ex. den foregivne guddommelige Begunstigelse af lastefulde Mennesker, at modvirke og skade Sædeligheden: hvorimod Guds naturlige Aabenbaring, almindelig og klar og reen som Solens Lys, intet Andet lod tilbage at ønske, end at den jo før jo hellere maatte adsprede Kirkelærens usunde Taager og fremtræde i sin fulde Kraft og Glands.

Saa skarpt imidlertid disse Modsætninger stode ligeoverfor hinanden i Aander som en Reimarus, saa laae deres Udjævning dog i Forestillingen om Gud som en extramundan Intelligents, hvilken den Wolfiske Philosophie, ligesom ogsaa den sildigere Populærphilosophie, endnu havde tilfælleds med den christelige Religion. Deraf kom ogsaa den mærkværdige Dobbelthed hos vor Reimarus, der gjorde, at han, medens de forargelige Fragmenter allerede længe havde ligget i hans Pult, ved sine Betragtninger

virkede opbyggeligt vidt omkring og erhvervede sig Berømmelse som en Forfægter af den angrebne Religion *). Ogsaa her gjenfandt jo den Christne den over Verden staaende Forstand, den kunstrige Mester, der havde frembragt alle Ting, saa hensigtsmæssigen havde indrettet Dyrenes Organisme, og indplantet dem de mærkværdige Instincter til deres egen og Ungernes Opholdelse, de forbausende Kunstdrifter.

Men hvo berettiger os da til, af den overfladiske Lighed imellem nogle Naturproducter og menneskelige Kunstproducter at slutte, at der ved hine ligesom ved disse maa være en udenfra efter bevidste Øiemeed virkende Forstand med i Spillet, saa at der kun er den Forskjel, at den ved hine maa tænkes uendelig? Vistnok nødes man — bemærkede Naturalisterne — naar man gjør Naturen og Materien til en stiv, død Masse, til at søge det frembringende Princip for dens Producter udenfor den; men hiin Forestilling om Naturen er en Forudsætning, der ikke er retfærdiggjort ved Noget, en tom Abstraction. Materien er hverken blind eller død, den er et Liv, der paa uendeligt forskjellig Maade bevæger sig i sig selv, en ubevidst hensigtsmæssig Virksomhed. Dog sæt endog — spurgte tydske Philosopher — at det var fuldkommen overeensstemmende med Lovene for vor Erkjendelse, at slutte fra Verden til et personligt Ophav til samme, hvorved vare vi da berettigede til, istedetfor beskedent at udtale hiin Slutning som en subjectiv Nødvendighed for vor Erkjendelsesevne, meget mere at opstille Tilværelsen af det, som vi ved Slutninger ere komne til, som objectiv Kjendsgjerning? Hvad Ret have vi endvidere til at anvende Personlighedens Categorie, som er opstaaet hos os i den sandselige, endelige Verden, udenfor dennes Grændser, paa det Oversandselige, det uendelige Væsen. Og

---

*) Det gjør et comisk Indtryk, i disse Betragtninger at finde Wolfenbüttler-Fragmentisten i hæftig Strid med Spinoza, eller at see den tydske Oversætter af Système de la nature (Frankfurt und Leipzig, 1783, Vorbericht, S. X) give Læserne det Raad, at de, naar de ikke ere sig bevidste at være fuldkommen sikre med Hensyn paa Religionen, først skulle øse Kraft og Aandsstyrke af en Reimarus's og Andres Skrifter.

er da Personlighedens Begreb, om det end nok saa meget lutres ved Abstraction, et Begreb, der kan forenes med Ideen om det Absolute? Bevidsthed og Villie, Personlighedens Elementer, forudsætte jo bestandigt Noget, der er udenfor og ved Siden af dem, de maae jo da drage Væsenet, som de tillægges, ned i Endelighedens Sphære. — Saaledes sluttede Kant og Fichte, og gjorde derfor Gud til et theoretisk ubeviisligt og uerkjendeligt Postulat af den practiske Fornuft, eller, hvad der var Sandheden i denne Vending, til den almindelige moralske Verdensorden.

Hvor blev nu den christelige Religions og Kirkes Standpunct af? hvorledes var en Forsoning mulig mellem den og den critiske Philosophie? Ved Anerkjendelsen af Fornuftens Utilstrækkelighed for oversandselige Ting at ville henlede til en troende Antagelse af Aabenbaringen, det var en Udvei, der ikke holdt Stik; paa det theoretiske Gebeet var ingen Formidling mulig; alt Eftertryk blev da lagt paa det Practiske, og den moralske Side af Christendommen blev fremhævet som det Væsenligste ved den.

Allerede den Leibnitziske Philosophie havde, skjøndt den dog ikke vilde lade Christendommens theoretiske Dogmer falde, ja ved en nova reperta logica og lignende Midler tog flere af dem, som f. Ex. Treenighedslæren, i Beskyttelse mod socinianske og andre Indvendinger, erklæret Christendommens Tendents for en mere moralsk end dogmatisk [6]), og indenfor Kirkens Gebeet havde Socinianismen og Arminianismen gjort Forsøg i denne Retning. Nu trængte den med mere Held ind i Theologien, og Rationalismen lagde nu den Kantiske "Critik der practischen Vernunft" og "Metaphysik der Sitten" til Grund for Troeslæren, ligesom forhen den Wolfiske theologia rationalis.

Dog nu var endelig den Tid kommen, da den døde Hund

---

[6]) Leibnitii opp. ed. Dutens. Tom V. p. 141: Theologiam vere Christianam esse practicam constat, et primarium Christi scopum fuisse potius inspirare voluntati sanctitatem, quam intellectui immittere notiones veritatum arcanarum. Ganske ligelydende med Spinoza's Ytringer i tractatus theologico-politicus, om hvilke der paa sit Sted skal blive talt udførligere.

(saaledes betragtede Folk den [7]) begyndte at røre sig i sin Grav. Lessing, der var opvoxet i den Leibnitziske Philosophie, hvidskede før sit Endeligt Jacobi den Hemmelighed i Øret, at han var Spinozist [8]), og denne forkyndte det i sine Breve om Spinoza's Lære for den forbausede Verden, idet han tilføiede, at Spinozismen var den eneste consequente Philosophie, men at netop derfor Enhver, der havde sin Sjæls Frelse kjær, maatte kaste sig hovedkulds fra Philosophien over i Troen. Dette Raad fulgte de, der troede at have Aarsag til at være angest for deres Sjæle: men Opmærksomheden var nu engang henvendt paa Spinozismen, og dens Princip indtraadte nu, beriget og suppleret ved Resultatet af Idealismen og ved Subsidier fra den Jacob-Behme'ske Mystik, som Schelling-Hegel'sk Philosophie i Rækken af de hinanden afløsende Systemer. Philosophien besindede sig nu paa, at den i sit critiske Stadium ikke havde kunnet finde Gud blot af den Grund, at den, som Ordsproget siger, ikke havde kunnet see Skoven for lutter Træer: midt i det guddommelige Livs rige Fylde havde den følt sig fattig og gudsforladt, fordi den, for indskrænket til at omfatte netop denne hele Fylde som sin Gud, havde søgt det Absolute som Eet ved Siden af de Mange, som

---

7) En Ytring af Lessing hos Jacobi: Briefe über die Lehre des Spinoza, zweite Auflage. S. 38,

8) Sammesteds, S. 22 ff. Lessing: De orthodoxe Begreber om Guddommen have ikke mere nogen Betydning for mig, jeg kan ikke tilfredsstilles ved dem. Ἓν καὶ πᾶν! jeg veed intet Andet. — Jacobi: saa er De jo saa temmelig enig med Spinoza. — Lessing: Hvis jeg skulde kalde mig efter Nogen, saa veed jeg ingen Anden — De kjender ham dog? Saa er De ikke til at hjælpe. Bliv de heller ganske hans Ven. Der gives ingen anden Philosophie end Spinoza's. S. 52: Lessing kunde ikke forsone sig med Ideen om et personligt, absolut uendeligt Væsen, i uforanderlig Nydelse af dets allerhøieste Fuldkommenhed. Han forbandt dermed en saadan Forestilling om uendelig Kjedsommelighed, at han blev angest og bange derover. — Den eneste Form, under hvilken han kunde forestille sig en personlig Guddom, var som Verdenssjæl, følgelig ikke som en transeunt, men som en i Verden absolut immanent Personlighed. Jacobi, p. ans. St. S, 46 ff.

et særskilt Væsen. Nu blev Universet anskuet som det Absolutes Selvaabenbaring; det Uendeliges og det Endeliges Eenhed, Væsenets evige Udtræden i Formen, og Formens evige Overgang i Væsenet, det Forskjelsløses Frastøden af sig selv fra sig selv og det Frastødtes Tilbagetagelse i det, Ideens Proces, der som sit Andet slutter sig sammen med sig selv, blev erkjendt som det i Sandhed Absolute

Et Øieblik kunde derfor Philosophien, ligeoverfor den Kantiske Negation af alle Christendommens theoretiske Dogmer, troe at være vendt tilbage til Eenhed med den christelige Religion og Dogmatik. Treenighedslæren, som Rationalismen havde forkastet, og som selve Supranaturalismen havde stillet i Baggrunden, blev nu igjen draget frem, og opløftet som et Banner for den nye Verdensanskuelse. Her havde man jo hvad man søgte: et Absolut, med de tre Momenter: Identiteten med sig (Faderen), Udtrædelsen i dets Væren som dets Andet (Sønnen, det skaberiske Ord), og den herved formidlede Tilbagevenden til sig (Aanden). Ligeledes kom den af Critiken opløste Forsoningslære igjen til Ære: var det ikke Selvadskillelsen, Hengivelsen af selve sit eget Væsen til Endelighedens og Forgjængelighedens Lod, ved hvilken det Absolute betingede sin herligere Gjenforening med sig selv? Og naar Apostelen kaldte Gud den, der ikke er fjern fra Enhver af os, i hvem vi leve, røres og ere, naar han priste Menneskene som dem, der vare af Guds Slægt (Ap. Gj. XVII, 27 f.) var det da ikke i barnlig Form Speculationens dybeste Tanker, og hvad var denne da Andet end en Gjenopvækkelse af den oprindelige christelige Verdensanskuelse?

Dog, det var kun den første Begeistringens Ruus, der kunde fremtrylle Billedet af en Gjenforening, medens Kløften var dybere end nogensinde før [9]). Er Gud ikke længer et særskilt,

---

[9]) Hvorledes denne Illusion bliver mulig, viser Kliefoth, Einleitung in die Dogmengeschichte, S. 216 f. Den speculative Rationalisme staaer i samme Forhold til Dogmet som den vulgære Rationalisme, nemlig i et critisk negerende. Kun ved een Ting adskiller Speculationen sig i dette Forhold fra den simple Rationalisme: — Da dens

udenfor Verden existerende Væsen: saa er Skabningen ikke længer en Act af den guddommelige Vilkaarlighed, der ligesaavel havde kunnet udeblive, men den er et Udviklingsmoment, der nødvendigen maa sættes med den absolute Idee, og ikke kan tænkes borte, uden at det Absolutes Existents ophæves; saa er Forsynet ikke længere en Indgriben af en udenfor Verden staaende Intelligents, men de guddommelige Kræfters og Loves Immanents i Verden; saa gives der i Menneskehedens store Udviklingsstadier

---

Læreindhold ikke bestaaer i nogle tarvelige Forstandsreflexioner, men en bestandig rigere Metaphysik udvikler sig i dens Fremskriden; saa har den ikke mere nødigt, af det kirkelige Begreb at bortskjære saa Meget som stridende mod Fornuften, men den rigere Udfoldelse af dens egne Sætninger gjør det muligt for den, at drive Omtydningen af de christelige og dogmatiske Sætninger langt videre, end den vulgære Rationalisme i sin Fattigdom nogensinde kunde det. Saaledes kan det komme dertil, at Speculationen i sin udviklede Skikkelse igjen formaaer at tilegne sig det hele orthodox-kirkelige System, idet den underlægger alle dets Sætninger og Udtryk en speculativ Betydning. — Denne Speculation optræder derfor med den Paastand, at være den ægte Restitution af Dogmet og Christendommen. — See vi nu tilbage paa Rationalismens Udviklingsgang, saa var Begyndelsen den, at Fornuften som Critik vendte sig imod det historiske Dogme, og søgte at nedbryde det. Men Enden er, at den heeltigjennem underlægger det en fuldkommen fremmed Betydning. Men denne Slutning er kun Fuldendelsen af Begyndelsen. Hiin første Opposition mod det overleverede Dogme havde til Hensigt, at sætte den rene Fornuftreligion i dets Sted. Men denne var da endnu for svag (abstract), og den største Deel af Dogmet maatte negeres. Dette spændte Forhold aftager i samme Grad som Fornuftreligionen udvikler sig. Den vinder lidt efter lidt Kraft til, at skyde sin Mening ind under flere og flere af Dogmets Sætninger, indtil den tilsidst har betvunget det Hele. Men paa den anden Side er denne Betvingen og Omtyden den fuldkomne Tilintetgjørelse af det historiske Dogme. I den vulgære Rationalisme gjælder det historiske Dogme endnu i sin ægte Betydning, og bliver derfor forkastet som Noget, der dog ikke kan modtage en fornuftig, philosophisk Betydning. Men den uddannede Speculation behøver netop derfor ikke at forkaste det, fordi den ganske har opgivet Dogmets ægte historiske Betydning, og fuldkomment forflygtiget den til en philosophisk.

ikke mere noget Tilfælde, saa at et Syndefald ligesom skulde have kunnet bringe Gud ud af Concepterne, og sidenefter havde maattet gjøres godt igjen ved overordentlige Foranstaltninger, men det Onde er et Gjennemgangspunct i det Godes Udvikling, der ophæver sig selv; saa er Aabenbaringen ikke at opfatte som en Indgivelse udenfra, eller som en enkelt Act i Tiden, men som Eet med Menneskeslægtens Historie; saa er navnligen Christi Fremtræden ikke Indplantelsen af et nyt, guddommeligt Princip, men et Skud af den guddommeligt begavede Menneskeheds inderste Marv; saa er Jorden ikke mere nogen Jammerdal, hvis Gjennemvandring har sit Maal udenfor sig i en tilkommende himmelsk Tilværelse; men allerede her gjælder det om, at hæve den guddommelige Livskrafts Skat, som ethvert Øieblik af det jordiske Liv gjemmer i sit Skjød.[10])

§. 10.

Dogmatikens Opgave i vor Tid Planen til Værket.

Alle de hidtil skildrede Udviklingsformer af Christendommen og Philosophien danne nu, — deels som allerede ophævede Momenter, deels som endnu friske, uopløste Modsætninger — Bestanddele af det Stof, af hvilket i vor Tid Dogmatiken maa forme sig. At denne Beskaffenhed af Materialet just ikke gjør Opgaven let, det er af sig selv indlysende. Man har ofte klaget over, at man i vor Tids dogmatiske Værker savnede den Gediegenhed og den indre Eenhed, som man finder i Melanchthon's Loci og i Calvins Institutio. Sagen forholder sig unægteligt saaledes, men hverken skulde man forlange Andet af vor Tid, eller derfor holde den for en slettere. Kan den ikke mere frembringe Symboler og i sig afsluttede Dogmatiker, som Reformationstiden, saa kan den istedet derfor gjøre meget Andet, som dengang Ingen tænkte paa,

---

[10]) Jfr. Neanders Ytring i Fortalen til 3die Oplag af hans: Leben Jesu Christi, S. XXV f.

og som ikke mindre bidrager til Guds Priis. Den Tid havde let ved at levere dogmatiske Systemer af eet Malm, hvis Almeenbevidsthed endnu var enig med sig selv, hvor Dannede og Simple, Geistlige og Lægfolk stode paa den samme christelige, eller dog theistiske Grund, hvor Philosophien endnu var eensomme Tænkeres Sag, uden Indflydelse paa Livet og den offentlige Mening. Men i vor Tid, hvor Aabenbaring og Speculation, Bibel og Naturforskning, den christelige Himmel og det Dennesidiges Industrie og Philosophie krydse hinanden i alle cultiverede Lande, næsten paa alle Puncter, ja hyppigt endog i de selvsamme Personer; i en saadan Tid maatte et Individuum paa den daddelværdigste Maade afslutte sig i sig selv, hvis han vilde bringe en Dogmatik istand, i hvilken hine forskjellige Elementer ikke fremtraadte.

Som allerede antydet er en saadan Afslutning mod andre Standpuncter — om den forresten i og for sig er mulig eller ei, det ville vi lade være uafgjort — idetmindste ikke vor Tids Dogmatikers Feil. Om end kun polemisk og afviisende, saa indlade de sig dog fordetmeste med de modsatte Anskuelser, og, som det pleier at gaae, tilegner den Kjæmpende sig ogsaa her mangen en af Modstandernes Kunstfærdigheder og Egenheder. Der er overhovedet i vore Dage endnu kun Faa, der udelukkende finde deres Frelse i Eet, hvilket dette nu forresten monne være; man frygter Extremets Eensidighed, Formidling af Modsætningerne, juste milieu, er ogsaa Theologiens Valgsprog, og Dogmatikerne og Religionsphilosopherne sætte nu forstersttedelen en Ære i at formidle Supranaturalismens og Rationalismens, og, i den allersidste Tid, den speculative Philosophies og den christelige Læres, Modsætninger. Men at formidle er et vanskeligt Arbeide, og dog tage de Fleste sig det saa forbausende let. Ikke Enhver besidder det Apparat eller den Udholdenhed, med hvilken Schleiermacher, for at iværksætte en Blanding, pulveriserede Christendommen og Spinozismen saa fiint, at der hører et skarpt Øie til at skjælne de sammenblandede Bestanddele fra hinanden; hos Mange er det christelige og det moderne Element ikke bedre forenede end sammenrystet Olie og Vand, der kun saalænge vise sig forenede,

som man vedbliver at ryste dem; medens atter andre, og tildeels ikke uberømte, Dogmatiker endog ligne en Pølsemasse (Billedet er ikke nædlere end Sagen), i hvilken den orthodoxe Kirkelære udgjør Kjødet, den Schleiermacherske Theologie Flæsket, den Hegelske Philosophie Krydderiet. Det er disse Blandinger, i hvilke det Bedærvede ved allehaande Tilsætninger igjen skal gjøres velsmagende, som allerede Lessing fandt saa ækle, saa modbydelige, saa opstødende; det er den saakaldte fornuftige Christendom, om hvilken han tilstod, at han hverken vidste, hvor dens Fornuft eller hvor dens Christendom stak; den moderne Theologie, for hvilken han foretrak den gamle orthodoxe af den Grund, at denne aabenbart streed mod den sunde Menneskeforstand, medens hiin hellere vilde bestikke den [1]).

Den sande Formidling maa ligesaameget være en Adskillen, en Sætten ud fra hinanden. Den kan ikke (for at bruge et Franz Baadersk Udtryk) komme istand via sicca, men kun ved en Proces, ved Smelten eller Gjæren, hvorved Slagger og Bærme blive udsondrede, eller rettere udsondre sig selv. Hvorledes dette udføres hvad Dogmatiken angaaer, har jeg allerede udtalt paa mere end eet Sted [2]). Denne critiske Proces skal nemlig ikke foranstaltes af vor Tids Theolog, men den viser sig allerede i Christendommens, og nærmere i Dogmehistoriens, hele Udviklingsgang, og den nulevende Theolog skal blot begribende sammensatte den. Alle de Digler og Retorter, i hvilke Dogmet maa smeltes og destilleres, alle de Reagentier, ved hvilke det maa analyseres, alle de Kar, i hvilke det maa gjære og skummes, skulle ikke nu først forfærdiges og sættes i Virksomhed af os, men vi behøve kun at tage dem saaledes som de allerede ere givne som kirkelige Partier og Stridigheder, som Kjætterier og Synoder, som Rationalisme og Philosophie o. s. v. Dogmets sande Critik er dets Historie. Det er i sin første uudviklede, ubestemte Form tilstede i Skriften; idet det analyseres og nær-

---

1) Lessings Werke, Band VI, S. 250, 294, Band VIII, S, 591.

2) Streitschriften, 3tes Heft, S. 58 f. Characteristiken und Kritiken, S. 172 f. 208.

mere bestemmes, træde i Kirken Modsætningerne ud fra hinanden og gaae undertiden over i hæretiske Extremer; derpaa følger den kirkelige Fixering i Symbolet, og Symbolerne forarbeides til kirkelig Dogmatik; men derefter vaagner lidt efter lidt Critiken, Aanden adskiller sig fra den Realitet, den har givet sig i den kirkelige Lære, Subjectet drager sig ud af sin tidligere Troes Substants, og negerer denne som sin Sandhed. Men dette vil den kun gjøre fordi en anden Sandhed, om end endnu kun dunkelt og i uudviklet Form, er opgaaet for den; og alt er nu afhængigt af det Spørgsmaal, om denne nye, speculative Sandhed er Eet med den gamle kirkelige, eller fremmed for den og modsat den, eller om en Mellemting mellem begge findes [*]).

Dog idet vi ved dette Spørgsmaal ere førte tilbage til Begyndelsen af vor Indledning, paamindes vi om at slutte den, idet vi endnu kun med Hensyn til Planen til Værkets Ydre tilføie den Bemærkning, at vi ville forudsende Behandlingen af den egentlige Dogmatik, eller det christelige Læresystems materiale Begreber, en Udvikling af de formale Grundbegreber, som man ellers pleier at kalde Apologetik.

---

*) Jfr. Baur: Die christliche Gnosis, S. 41: Der fandtes nu (i den alexandrinske Periode) en dobbelt Jødedom, en høiere og en lavere, en aandelig og en sandselig, en esoterisk og en exoterisk, Eenheden af begge skulde vel ligge deri, at de kun forholdt sig til hinanden som Aand og Bogstav, som Sjæl og Legeme, som Indhold og Form; men herved var der dog allerede givet en Forskjel, der maatte føre videre. Saasnart Allegorien tabte sin Anseelse (hvilket nødvendigviis maatte skee, saasnart man ikke længere kunde have den samme Interesse for at gjøre den jødiske Religion gjældende som den absolut sande; medens derimod Ideerne selv, hvilke Allegorien, som kunstig Formidler mellem det Speculative og det Historiske, havde fremkaldt, udøvede det samme Herredømme over Aanderne): saa var eo ipso Jødedommen nedsunken paa et Trin, paa hvilket den kun kunde holdes for en underordnet og ufuldkommen, kuns formidlende og forberedende Form af Religionen. — Den forstandige Læser vil selv være istand til at finde Lighederne og Ulighederne mellem Jødedommens datidige og Christendommens nuværende Stilling.

Den

christelige Troeslæres formale Grundbegreber.

(Apologetik.)

Den christelige Troeslæres formale Grundbegreber. (Apologetik.)

§. 7.

Den bibelske Aabenbaringslære.

For Mennesket i dets umiddelbare Existents som Naturmenneske er Aanden paa den ene Side, som en blot Mulighed, kun som et Indre, og derfor paa den anden Side endnu som et Ydre [1]. Men idet Mennesket efter sit Væsen er Aand, staaer det nødvendigviis i Forhold til denne udenfor det satte Aand; og idet nu dette Forhold er et Forhold mellem den naturlige og den rene Aand, saa bliver den første, i dette Forhold, i Bevidstheden bestemt ved den sidste; og hermed er nu endvidere det givet, at idet begge Siderne træde i rapport til hinanden, Initiativerne maae udgaae fra den rene objective Aand.

D. v. s. Først er Menneskeheden og de enkelte Folk ikke den aandelige, absolute Gehalt, der lever i dem, mægtige. De bære den i sig, men som en dunkel Drift, hvis Sammenhæng med deres sandselige Side, fra hvilken de umiddelbart kjende sig selv, endnu ikke er blevet dem bevidst, og derfor forestilles som en Indgivelse fra et udenfor dem værende høiere Princip. Forbi de i deres Subjectivitet kun forefinde Vilkaarlighed og sandselig Tilbøielighed, vilde det Aandelige, naar de opfattede det

---

[1]) Jvfr. Hegel's Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften, §. 140. Sammes Logik, 1, 2, S. 181 f.

som subjectivt, ligeledes blive til et Vilkaarligt, derfor kaster det sig over paa Objectivitetens Side, hvor det finder en fast Grund, der ikke kan rokkes ved den subjective Vilkaarligheds Angreb. Men de Individer, i hvilke denne Sondring først foregaaer, blive for de øvrige Aabenbaringens Bærere og Formidlere.

Ikke blot alle Religioner, men i de ældste Tider ogsaa de borgerlige Forfatninger, der vare sammenvoxede med Religionen, grunde sig derfor paa Aabenbaringen*). Saaledes navnligen den christelige Religions historiske Forudsætning, Hebræernes religiøs-borgerlige Lovgivning. Jehovah talte til Moses og sagde: Tal til Israels Børn og siig — er den staaende Formel, med hvilken i Pentateuchen saavel de religiøse og sædelige Sandheder, som de ceremonielle og borgerlige Forordninger blive indførte. Moses er ikke optraadt efter eget Godtbefindende, men som guddommeligt Sendebud (4 Mos. XVI, 28. cfr. 2 Mos. III ff.) og det er ogsaa i den sildigere Tid Jehova's Ord, der udgaaer til Propheterne og indgiver dem deres Forjættelser og Trusler. Ligeledes bliver Forkyndelsen af Christus betragtet som en paa Guds Befaling foretaget Afsløring af en længe fortiet Hemmelighed (Rom. XVI. 25 f.). Selve Christus talte ikke af sig selv, men kun hvad han havde hørt og lært af Faderen (Joh. VIII, 26, 28. 38. VII, 17.), guddommelig, ikke menneskelig Viisdom er det, Apostlene forkynde (1 Cor. II, 6 f.), og de gamle Aabenbaringer sammenfattes med de nye og sidste i Christus, idet der siges, at ligesom Gud fordum mange Gange og paa mange Maader havde talet til Fædrene ved Propheterne, saaledes har han i de sidste Dage talet til os ved Sønnen (Hebr. 1, 1).

Nu maa man imidlertid vel vide at skjelne mellem deres egne Udsagn, der vare Bærere for Aabenbaringen, og deres Tilhængeres, der ofte høre til en langt senere Tid; men dette hænger rigtignok sammen med critiske Undersøgelser, der tildeels ere meget vanskelige. Det Simpleste og i critisk Henseende mindst Mistænkelige, som i det G. T. saadanne Aabenbaringssubjecter

---

*) S. de Beviissteder, som Wegscheider, Instit. §. 8. Note a), p. 35. s. edit. 7. har meddelt.

udsige om sig selv, ere Formler, som: Jehova's Aand hviler paa mig; Jehova's Ord udgik til mig (Jes. LXI, 1. Jerem. I, 4. 11. 13. II, 1. Ezech. VI, 1, XII, 1 o. fl. St.): Tankerne, der føles i deres indre Sandhed, men ikke begribes som fremgaaende af selve det menneskelige Indre, fremstille sig som guddommelig Indgivelse, og den uimodstaaelige Trang til at udtale dem som guddommelig Befaling til deres Bekjendtgjørelse. Alt efter Individets særegne legemlige og aandelige Tilstand kunde saadanne Tankefrembringelser endog antage en voldsom, ecstatisk og visionær Form; saaledes bliver Saul, da han møder Propheternes Chor, ligeledes greben af prophetisk Begeistring (1 Sam. IX, 9); Herrens Haand kommer over Ezechiel og driver ham ud i Dalen, for der at give ham prophetiske Vrinder (III, 22 ff.), eller den falder, medens de jødiske Ældste ere nærværende, paa ham, og fører hans Aand i et Syn fra Chaldæerlandet til Jerusalem (VIII, 1 ff.); ligesom ogsaa allerede Jesaias (VI, 1 ff.) fortæller om et Syn, i hvilket han havde seet Jehova paa hans Throne, og de himmelske Aander rundt omkring ham.

Vistnok ere af disse Visioner og Henrykkelser mange historiske og fordre psychologisk Forklaring, men ligesaa vist er det, at de snart blive en kunstlet Form, og saavel saadanne Visioner, som ogsaa den ligefremme Sendelse af Gud ere af Forfatterne til prophetiske Skrifter med kunstnerisk eller theocratisk Forsætlighed tilskrevne deels de ældre Seere, deels dem selv: den sidste Art Opdigtelse bliver heist sandsynlig ved mange af Ezechiel's og de andre senere Propheters Visioner paa Grund af deres Kunstlighed, medens den første er utvivlsom ved Drømmene og Synerne i Daniels Bog. Til denne Art høre nu navnligen alle de Guds-Aabenbaringer og Orakler, som Pentateuchen beretter om: vi lære af samme kun de Forestillinger at kjende, som en senere Tids Digtere og Præster enten selv gjorde sig, eller vilde bibringe Andre, om en heit æret Fortids Samqvem med Gud. Man fandt det saaledes, vel ogsaa i Overeensstemmelse med gamle Sagn, passende for Oldtiden, at lade Gud tale til Menneskene saa aldeles uden videre Indledning og uden nærmere Angivelse af Maaden, som om denne af sig selv var indlysende,

eller som om Talen var om to Menneskers Omgang, (1 Mos. IV, 9. VI, 13. VII, 1. VIII, 15. IX, 1. XII, 1. XIII, 14 o. fl. St.), eller ogsaa siges der endog udtrykkeligen, at han har viist sig som et Menneske, (C. XVIII, jvf. ogsaa III,8); medens der paa andre Steder, mere i den senere Tids Aand, deels ubestemt tales om, at Gud har viist sig (XVII, 1), deels at har viist sig i Syner (XV, 1), eller i Drømme (XXVIII. 12 f.). Ogsaa i Mose's Historie finde vi vel for en Deel de samme Udtryk, som vi anerkjendte for at kunne være Propheternes egne Udsagn om dem selv; at Guds Aand har hvilet over ham (4 Mos. XI, 25, samme Udtryk om Josva 4 Mos. XXVII, 18, 5 Mos. XXXIV, 9, om Samson Domm. XIII, 35. XIV, 6, XV, 14), at Gud har talt til ham, lagt ham Ordene i Munden, som han skulde tale (2 Mos. IV, 12. 19. 27. VI, 1. 10. 29, VII, 1. 8. 14. 18. VIII, 1. o. fl. St.). men naar det beskrives, hvorledes Gud har aabenbaret sig for ham, saa er det med flere Udsmykkelser end ialmindelighed i Genesis. Først viser Jehova sig for Mose i Skikkelsen af en brændende Busk (2 Mos. III), det rene, alt Ugediegent fortærende Ildelement, syntes at være et passende Symbol paa hans Væsen (jvfr. XXIV, 17. 5 Mos. IV, 24); paa Sinai tilkjendegiver et Tordenveir for Folket, at Herren, til hvem man ei tør nærme sig, som frygteligt hævner alle Overtrædelser af sin Lov, er tilstede (2 Mos. XIX, 16 ff.); kun Mose alene (eller efter XXIV, 9 i Selskab med Aaron og de 72 Ældste) seer Jehova, dog beskrives ikke hans Skikkelse, men kun den saphirblaae Klarhed under hans Fødder (XXIV, 10); ligesom, efter XXXIII, 20 ff. XXXIV, 5 ff. Mose kun fik Efterglandsen af den forbi ham dragne Gud, ikke hans Ansigt, at see. Paa andre Steder derimod bliver Mose's Fortrin for de senere Propheter sat deri, at han var den Eneste, til hvem Jehova havde talt Ansigt til Ansigt, og hvem han havde ladet see sin Skikkelse, medens han for Propheterne kuns kundgjør sig i Billeder, Syner og Drømme (2 Mos. XXXIII, 11. 4 Mos. XII, 5 ff. 5 Mos. XXXIV, 10): en Vaklen i Traditionen, der lader sig forklare af Kampen mellem de to Interesser; paa den ene Side at fastholde Umulig-

heden af at Gud kan afbildes, paa den anden Side at fremstille Mose's Forhold til ham saa inderligt som muligt.

Guds Aabenbaringer ere i den hebraiske Sagnhistorie ikke sjeldent formidlede ved Engle (1 Mos. XXI, 17. XXII, 12. 2 Mos. III, 2 ff. Jos. V, 13 ff. Domm. VI, 14. 22); medens Folketroen til den umiddelbare Brug i Livet havde tilberedt sig Orakler i Lodkastning eller i amuletagtigt virkende Gjenstande (2 Mos. XXVIII, 30. 1 Sam. XXIII, 9. XXX, 7. Esr. II, 63. Nehem. VII, 65).

Jesus og Apostlene forudsætte allevegne den gammeltestamentlige Aabenbaring som saadan. Det G. T's Bøger ere for dem Bøgerne κατ' ἐξοχήν, de hellige Skrifter; David har, som Prophet, (Ap. G. II, 30) talt ἐν πνεύματι (Mt. XXII, 43); Mose's Love ere ἐντολαι θεοῦ (Mt. XV, 3. 6), hvorhos man da ogsaa i den sildigere Judaismens Aand indskyder Formidlingen ved Engle (A. G. VII, 53. Gal. III, 19. Hebr. II, 2); Propheterne talte drevne af den hellige Aand (2 Pet. I, 21). Dog sætter Jesus sig over Mose (Mt. XII, 8, Joh. V, 45) og de øvrige Guds Mænd i det G. T. (Mt. XII, 41 f.), og i Særdeleshed Paulus og Forfatteren til Hebræerbrevet stille den gamle og den nye Aabenbaring overfor hinanden som Forgjængeligt og Blivende, som Forberedelse og Opfyldelse, Bogstav og Aand (2 Cor. III, 6 ff. Gal. III, 24 ff. IV, 3 ff. Hebr. III, 3. VII, 24. IX, 15. X 14. o. fl. St.).

Hvad den nytestamentlige Aabenbaring angaaer, som Christus bragte Menneskeheden, saa vide vi ogsaa her langt nøiagtigere og sikrere, hvorledes den første og anden Generation af hans Tilhængere, end hvorledes han selv forestillede sig den. Efter Forfatterne til de synoptiske Evangelier var Jesus, foruden det, at han var avlet af den hellige Aand, endnu desuden ved sin Daab blevet opfyldt med den guddommelige Aand (Mt. III, 16. Luc. IV, 14), i hvis fulde og stadigt virkende Kraft (Joh. I, 34) — et Træk, der bedre passer i den synoptiske end i den johannæiske Anskuelse) han fra nu af talte (Luc. IV, 18) og handlede (Mt. XII, 18. 28.); han var som Guds Søn i udelukkende Besiddelse af den adæquate Erkjendelse af Faderen, og

alene istand til at meddele denne til Menneskeheden (Mt. XI, 27). Efter Paulus var Christus, fordi han var opfyldt med den hellige Aand, Guds Søn (Rom. I, 4), Guddommens hele Fylde er ham væsentligt iboende, og forsaavidt ere alle Viisdommens og Erkjendelsens Skatte forborgne i ham (Col. II, 3. 9). Den udførligste Aabenbaringstheorie med Hensyn paa Jesus finde vi hos den fjerde Evangelist. Ligesom Mose erklærer Christus her, at han ikke taler og gjør Noget af sig selv, i sit eget Navn, men i sin Faders Navn, der har sendt ham til Verden (V, 43. VII, 16 f.. X, 36. XIV, 10); hvilket nærmere udvikles saaledes, at han kun gjør og taler, hvad Faderen viser ham, hvad han har seet og hørt hos Faderen (III, 11. V, 19 f. 30. VIII, 26, 38), hvad Faderen har paalagt ham at tale (XII, 49 f.). Da Faderen er i ham, (X, 38. XIV, 10. XVII, 21.) og, uagtet sin Ophøiethed over Alt, er Eet med ham (X, 29 f. XVII, 22), saa kjender han Faderen (VIII, 55. X, 15), og er for Menneskene den eneste Vei til at opnaae Erkjendelsen af hans Væsen og Samfundet med ham (X, 7 ff. XIV, 6), han er Verdens Lys, uden hvilket man vandrer i Mørket (VIII, 12); ja, ham selv er det, i hvem Menneskene ligesom skue Gud legemligen: den som seer ham, seer Faderen (XIV, 9). Dette Forhold har efter den johannæiske Jesus's Udsagn ikke først dannet sig i dette hans jordiske Liv, men det skriver sig fra en Tid hiinsides hans jordiske Fødsel. Kun af den Grund, erklærer han for Nicodemus, kan Menneskets Søn tale om de himmelske Ting, at han er nedstegen fra Himlen (III, 13); sin tilkommende Ophøielse til Himlen betragter han som en Tilbagevenden til det Sted, hvor han før har været (VI, 62), og han erindrer Gud om den Herlighed, som han har nydt hos ham før Verden blev skabt (XVII, 5). Men i sin Prolog udtaler Evangelisten Løsningsordet til alle disse Gaader: i Jesus er den guddommelige λογος, Guds skabeniske Intelligents, der fra Evighed af var hos Gud, blevet Kjød, og derfor har han, hvad aldrig Nogen før har kunnet, aabenbaret Menneskeheden den usynlige Guds Væsen. — Den samme guddommelige Aand, der opfyldte ham (ogsaa den fjerde Evangelist bibeholder denne Forestilling, I, 32. III, 34, som Forestil-

lingen om λογος gjer overfledig hvad Jesus angaaer), forjætter Jesus ogsaa sine Disciple (Mt. X, 19 f. Joh. XIV ff.), og den blev, efter Apostlenes Gjerninger og de apostoliske Breves Angivelse, undertiden ledsaget af underfulde, ydre Tegn, ikke blot Disciplene i ængere Betydning, men alle Troende tildeel som Principet for deres høiere Erkjendelse og christelige Vandel (Ap. Gj. II, 2 ff. VIII, 15 ff. X, 44 ff. XIX, 6. Rom. VIII, 4. 1 Cor. II, 10. C. XII—XIV). — Ved Siden af disse væsentligt christelige Aabenbaringsformer, πνευμα og λογος i Christus og πνευμα i de Troende, finder man ogsaa undertiden i det N. T. de mere ydre Aabenbaringer. Vel finder man ikke mere Theophanier, der ere synlige for det legemlige Øie, synligen viser sig kun een Gang Guds Aand, og oftere hans Engle; men Gud fremtræder flere Gange herligt talende fra Himlen; hvortil komme Aabenbaringer i Drømme formidlede ved Engle, og Syner, bevirkede af Gud og den opstandne Christus.

Indholdet af disse Aabenbaringer er i det G. T. Theocratiet; dets Forberedelse i Patriarcherne; dets Grundlæggelse og første Udvikling ved Mose; dets Vedligeholdelse og Fornyelse ved Simson, Samuel, David o. A.; Truselen om dets Omstyrtelse og Forjættelsen om dets herligere Gjenoprettelse ved Propheterne. I det N. T. er nu Aabenbaringens almindelige Indhold just dette ved Propheterne forjættede nye Gudsrige, saaledes som det — som et fra den gammeltestamentlige Sammenblanding med det politiske Element, fra den ceremonielle Udvortesbed og nationale Particularisme renset religiøst Samliv — er blevet begrundet af Christus ved hans første Tilstædeværelse og ved hans forventede Gjenkomst skal blive fuldendt. Her fremhæve nu de tre første Evangelister isærdeleshed den ved Jesus forkyndte practiske Religiøsitet og rene Sædelighed, den fjerde Troen paa Jesu høiere Natur, som Betingelse for Indtrædelse i Gudsriget; medens Guds ved Jesu Offerdød bevirkede Forsoning med den syndige Verden, den derved medførte Ophævelse af den mosaiske Lov og Cultus, i hvis Sted fra nu af fra Menneskets Side den ene aandelige Act, Troen, skal træde, for Apostlen Paulus og Forfatteren til Hebræerbrevet gjælder for det Vigtigste.

Denne overordentlige Aabenbarings Omfang falder ved det G. T. sammen med den jødiske Stats Omfang, ved det N. T. med den Kreds, for hvilken Evangeliet blev forkyndt. Men nu taler allerede det G. T. om en Kundgjørelse af Guds Herlighed gjennem Skabningen, der strækker sig saa vidt som Verden (Ps. XIX, 2 ff), og i det N. T. er det navnligen Paulus, der, ligesom han blandt Jøderne søgte Tilknytningspuncter i den gammeltestamentlige Aabenbaring, saaledes blandt Hedningene søger den i den naturlige, der var bleven alle Mennesker tildeel. Vel lod Gud — siger han til Beboerne af Lystra — i de forgangne Tider Hedningene gaae deres egne Veie, dog har han ikke ladet sig uden Vidnesbyrd for dem; men i Naturens Velsignelser, som han lod blive dem tildeel, har han givet sig tilkjende (Ap. G. XIV, 16 f.). Den Maade — siger han til Athenienserne — paa hvilken Gud har fordeelt Folkene paa Jorden, og bestemt Tid og Rum for dem, skulde give Menneskene Anledning til at søge og finde Gud; hvilket var saameget desto lettere, som han ikke var langt fra Enhver af os, som vi ere hans Slægt og i ham have Grunden til vor Tilværelse og vort Liv (Ap. G. XVII, 26 ff). Gud - skriver han til Romerne — har aabenbaret sig for alle Mennesker, idet hans usynlige Egenskaber, hans evige Magt og Guddommelighed fra Verdens Skabelse af ved Eftertænken kunne skues i hans Gjerninger, og ogsaa practisk er Loven skrevet i Hedningenes Hjerter til Erstatning for den skrevne Lov, som de mangle, idet deres Samvittighed vidner for dem om Ret og Uret (Rom I, 19 f. II, 14 f.). Men rigtignok, saa let det ogsaa var, saa have Hedningene dog ikke fundet Gud; skjøndt han havde givet sig tilkjende for dem, saa ærede de ham dog ikke som Gud, men ombyttede hans uforgjængelige Væsens Herlighed med Billeder, ikke blot af forgjængelige Mennesker, men selv af ufornuftige Dyr; og som Følge af denne Formørkelse af deres Forstand nedsank de ogsaa i den dybeste moralske Fordærvelse (Rom. I, 21 ff.). Til at udfrie fra denne religiøs-moralske Depravation, hvis Grund og Begyndelse allerede laae i vor Slægts første Stamfaders Overtrædelse (Rom. V, 12 ff.), er hverken hiin naturlige Aabenbaring tilstrækkelig for Hedningene, eller den mosaiske Lov for Jøderne; thi begge tjene kun

til at vise saavel Jøder som Hedninger, følgeligen den hele Menneskeslægt, som uundskyldelige; men den eneste Frelse ligger i den troende Antagelse af Aabenbaringen af den naadige Raadslutning om Forløsningen, der i Christus er blevet Menneskeheden tildeel (Rom. I, 20. II, 1. III, 9 ff.). Saaledes finder ei heller Petrus Frelse for Menneskeheden i noget Andet end i Jesu Navn (Ap. G. IV, 12), og de Gudfrygtige og Retskafne blandt alle Folk kalder han ikke allerede som saadanne velbehagelige for Gud, men kun ham velkomne til Optagelse i Christi Bekjenderes Rige (Ap. G. X, 35).

§. 8.

Bibelens Lære om Undere og Spaadomme som Beviser for Aabenbaringens Sandhed.

Opkastes nu det Spørgsmaal, hvorledes Mennesket skal erkjende en Lærer, der fremstiller sig som guddommeligt Sendebud, og en Lære, der udgiver sig for Aabenbaring, som saadan; saa kan det afgjerende Criterium ikke ligge i Indholdet; thi et Indhold, der gaaer ud over det Menneskeliges og Naturliges Sphære, kan det naturlige Menneske ikke prøve, men maa, fordi det er et guddommeligt, uden videre troende antage det. Men udfordres der nu just et Criterium for, at et givet Indhold er et guddommeligt: saa kan det kun ligge i den Form, under hvilken Indholdet frembyder sig; det maa komme til Mennesket paa en Maade, der gjør ham det umuligt at udlede det fra en anden end en guddommelig Aarsag — en saadan Form var for den gamle Verdens Standpunct f. Ex. en Stemme fra Himlen, eller Promulgationen af den mosaiske Lov fra Sinai Bjerg, eller, naar det er et Menneske der udfører Midlerens Rolle (som jo ved den mosaiske Lovgivning de fleste Løve ikke bleve forkyndte umiddelbart fra Bjerget af Jehova, men ved Mose foredragne for Folket), saa maa i hans øvrige Handlen og Tale kundgjere sig en guddommelig Medvirkning, der viser ham som fortrolig med Guddommen, som deelagtig i Guddomskraft og Gud-

domsaand. Kan jeg nemlig ikke prøve det, som Bæreren af en Aabenbaring om de guddommelige Ting forkynder, fordi det tilhører en oversandselig Verden, som jeg her aldrig vil kunne sammenligne med Aabenbaringssubjectets Udsagn: saa bliver en saadan Sammenligning og Prøven mulig derved, at det guddommelige Sendebud ogsaa udtaler sig om Gjenstande og Phænomener i denne Verden paa en saadan Maade, at jeg paa den ene Side kan vide, at hans Udsagn ikke støtte sig paa en simpel Anvendelse af hans naturlige, menneskelige Erkjendelsesevne, og paa den anden Side kan prøve deres Sandhed ved at sammenligne dem med de Gjenstande og Begivenheder, de angaae; eller at han i selve denne Phænomenernes Verden frembringer Forandringer, der ligesaameget som hiin Erkjendelse staae i Misforhold til hans naturlige Evne, og kun kunne begribes ved Forestillingen om en guddommelig Kraft. Spaadomme og Undere ere da Aabenbaringens Criterier. De første gaae paa Noget, der er fjernt eller skjult deels i Rummet deels i Tiden, og, hvad denne sidste Classe angaaer, saa kunne de ogsaa indtage den Stilling, at de ikke have det guddommelige Sendebud, hvis Troværdighed skal godtgjøres, til Ophav, men til Gjenstand, og man slutter da enten fra den guddommelige Autoritet, som man forudsætter hos hine tidligere Propheter, til hans, der af dem paa en kjendelig Maade betegnes som et forventende Sendebud fra Gud, eller, uden hiin Forudsætning, fra det blotte Sammentræf af Forudsigelsen og Opfyldelsen til den Førstes Guddommelighed, og derved til hans, der er forudforkyndt som en Guds Mand. Til at godtgjøre sin guddommelige Sendelse for sit Folk, fik allerede Mose af Gud Evne til at frembringe visse Virkninger, der overstiger den sædvanlige menneskelige Kraft, og Mose selv beraaber sig paa et saadant, af ham forudforkyndt og af Jehova udført Under, som et Beviis paa, at han ikke er optraadt efter eget Godtbefindende, men er udsendt af Gud (4 Mos. XVI, 28 ff.). Dog, ligesom Jehova er det egentlige Ophav til Underne, saaledes er deres sidste Øiemed det, at forskaffe ham Anerkjendelse som den høieste, ene sande Gud, og især deleshed som Israeliternes Skytsgud (2 Mos. VI, 6 f. VII, 5. VIII, 19. IX, 14. XIV, 18. 31. XV, 1—21. XVI, 6 f.). De samme Øiemeed og Virkninger siges de senere hebraiske

Propheters Undere at have (1 Kong. XVII, 24. XVIII. 23 ff. 36 ff. 2 Kong. I, 10. 12. II, 14. V, 8).

Ogsaa Jesus blev, ifølge Evangelierne, troværdiggjort ved Mirakler, der deels udførtes af ham, og det saavel umiddelbart, som efter hans Ophøielse middelbart gjennem Disciplene, deels skeete med hans Person. At de havde til Hensigt at bevise, at han var et guddommeligt Sendebud, og nærmere at han var Messias, er den staaende Anskuelse i det N. T. (Mt. XIV, 33. Luc. V, 24. Joh. II, 11 III, 2. VI. 14. VII, 31. IX, 16, 31 ff. XII, 37. XX, 30 f. Ap. Gj. II, 22. X, 38 f.), og Jesus selv beraaber sig, saavel hos Synoptikerne (Mt. XI, 4 f. XII, 28.) som hos Johannes (V, 19 f. 36. VI, 26. XI, 42. XIV, 10 f.) i denne Betydning paa dem. Vel findes der ogsaa strænge Bebreidelser mod dem, der forlangte at see Tegn af ham (Mt. XII, 38 ff. XVI, 1 ff.), og hos Johannes bliver endog engang en Anmodning om en underfuld Helbredelse, der ikke var fremgaaet af Lyst til at see Mirakler, men af faderlig Bekymring for et sygt Barn, haardeligen dadlet (Joh. IV, 48). Men saadanne Udsagn kunne ligeoverfor de forhen anførte og naar de evangeliske Mirakelfortællinger forudsættes som historiske, ikke bevise, at Jesus ikke vilde have sine Undere anseete for Beviser for sin guddommelige Sendelse, men enten maa man udjævne denne tilsyneladende Modsigelse ved den Forudsætning, at Jesus deels foretrak den Tro, der mere frivilligt allerede fulgte af det Indtryk, som hans Person og Lære gjorde, for den, der grundede sig paa Miraklet, en sidste Instants, der maatte tvinge ethvert ikke ganske forvendt Sind (Joh. VII, 17. XIV, 11); deels ikke havde fundet den udvortes Tro paa sig for Undernes Skyld at være tilstrækkelig til at gjøre Menneskene salige, naar ikke den indre Forvandling af Sindet kom til (Joh. III, 2 f.). Eller hvis man troer, at der maa lægges større Vægt paa, at Jesus vægrede sig ved at give andet Tegn end Propheten Jonas's Tegn (Luc. XI, 29) ɔ: det, som indeholdtes i hans Person og Prædiken, og paa Undskyldningen for Dæmoniskes Tilbagefald (Luc. XI, 24), saa vilde samtlige Mirakelhistorier, samt de Taler, som referere sig til dem, i deres nuværende Form være hjemfaldne til Critiken.

Haand i Haand med Underet gaaer i den bibelske Historie Spaadommen som Middel til at troværdiggjere Aabenbaringen. Saaledes allerede i det G. T. Jehova selv forudsiger for Mose en Begivenhed, hvis Indtræffen skal forsikre ham om hans guddommelige Sendelse (2 Mos. III, 12). Desuden ere de Undere, som Mose udfører, ikke sjeldent ligesaameget og endnu mere Prophetier, idet han forudsiger et Udfald, som Jehova har bekjendtgjort ham, og gjør Troen paa sin guddommelige Sendelse afhængig af, at det Forudsagte indtræffer (2 Mos. VII, 17 f. XIV, 13. 4 Mos. XVI, 28 ff.). Ogsaa Propheternes guddommelige Hverv prøves ved, om den vidunderlige eller naturlige Tildragelse, som de have forudsagt, indtræffer (1 Kong. XVII, 1. 14 ff. XVIII, 41. XXII, 28. Sir. XLVI, 15). Ikke sjeldent forudsagde Propheterne ogsaa Noget, som snart skulde skee, for at dets Indtræffen kunde være et Tegn paa, at ogsaa deres Prophetier om den fjerne Fremtid fortjente Tiltro som indgivne af Gud (1 Sam. II, 34. X, 7 ff. 1 Kong. XIII, 3. 2 Kong. XIII. 3. 2 Kong. XIX, 29. XX, 8. Jes. VII, 11 ff. XXXVIII, 7 ff. Jerem. XLIV, 29 f.). Der bliver ogsaa i det G og N. T. lagt stor Vægt paa Gudsmændenes Viden om det, som var fjernt eller skjult i Rummet. Elias veed og siger til Israels Konge hvad den syriske Konge taler i sit Kammer (2 Kong. VI, 12); Jesus seer Nathanael under Figentræet (Joh. I, 49), og veed at Lazarus, der boer langt borte, er død (Joh. XI, 11. 14.).

Da en stor Deel af de gammeltestamentlige Spaadomme havde Theocratiets Gjenoprettelse til Gjenstand, eller dog af de senere Jøder henførtes hertil, men Jesus blandt sine Tilhængere gjaldt for Messias, saa antog, med Hensyn paa ham, Beviset af Spaadommene den Skikkelse, at først og fornemmeligst de Prophetier i det G. T., der vare gaaede i Opfyldelse paa ham, og derefter først Opfyldelsen af hans egne Forudsigelser, skulde godtgjøre hans messianske Værdighed. Evangelisterne lade allerede Jesus beraabe sig paa dette Beviis i den første Form (Mt. XXVI, 24. Luc. XXII, 37. XXIV, 26 f. Joh. V, 39. 46. XVII, 12); og hvor omhyggeligt de selv, især den første og den fjerde, gjennemføre denne Pragmatisme paa Jesu Liv, er bekjendt. Lige fra hans Fødsel af en

Jomfru i Bethlehem og hans Barndoms Tildragelser til hans Indtog i Jerusalem paa en Asenindes Fol, hans Korsfæstelse mellem to Misdædere, Lodkastningen om hans Klæder, hans Liigs Forskaanelse for Sønderbrydning af dets Been, hans Opstandelse og Aandens Sendelse — finde disse Skribenter i Jesu Historie en Række af Opfyldelser af gammeltestamentlige Prophetier, og i den Omstændighed, at han saaledes synes Træk for Træk at ligne det prophetiske Messiasbillede, see de det eiensynligste Beviis for hans Messianitet. Hertil komme da Jesu egne Forudsigelser, blandt hvilke flere, der angik Begivenheder, som snart skulde indtræffe, som f. Ex. Forudforkyndelsen af hans Død og Opstandelse, af to af hans Disciples Forræderi og Fornægtelse — ved deres nøiagtige Opfyldelse kunde tjene dem, der endnu ikke vare opfyldte (Mth. XXIV, 29 ff.) til foreløbig Troværdiggjørelse (jvf. især Joh. XIII. 19. XVI, 4).

Dog ere hverken i det G. eller N. T. Undere og Spaadomme det eneste Document for en guddommelig Sendelse. Vel ligger deri, at Noget, som en Prophet har forudsagt, ikke indtræffer, efter 5 Mos. XVIII. 21 f. et sikkert Criterium for, at han ikke har talt i Guds Ærinde, men af egen Anmasselse; men derfor er det ingenlunde et Beviis for en Prophets guddommelige Sendelse, at en vidunderlig Begivenhed, som han har forkyndt, indtræffer; men 5 Mos. XIII, 1 ff. bliver det Tilfælde forudsat som muligt, at ogsaa en falsk Prophet, der forfører til Afguderi, kunde udføre virkelige Mirakler, som jo de ægyptiske Troldmænd havde gjort flere af Moses's Tegn efter; og derfor bliver Overeensstemmelsen mellem en saadan Mands Lære og Monotheismens og Theocratiets Grundsætninger den høieste Instants, efter hvilken selve Underne skulle bedømmes. Naar nu i det G. Jehova selv ansees for at være Ophav til disse falske Mirakler, idet han finder for godt at friste sit Folk, saa bliver i det N. T. den sataniske eller dæmoniske Kraft bestemt som deres Aarsag (Ap. G. VIII, 11. XVI, 16. 2 Thess. II, 9. Apoc. XIII, 12 f. XVI, 13 f. XIX, 20), men Tilladelsen til at de maa skee bliver dog ført tilbage til den straffende og sin Menighed rensende Gud, (2 Thess. II, 11 f.), og Jesus selv forkynder, at der i sidste Tider skulle opstaae falske Propheter og Mes-

siasser, der skulle gjøre mange Tegn og Undere for at forføre de Troende (Mt. XXIV, 24 jvf. 2 Thess. II, 7 ff. 2 Pet. II, 1 ff.). Derfor bliver ogsaa i det N. T. Beviset af Undere suppleret ved den indre Erfaring af Lærens Guddommelighed (Joh. VII. 17) og den gunstige eller ugunstige Stemning mod Jesus blev gjort afhængig af den lyselskende eller lysskye Beskaffenhed af den Enkeltes Gemyt (Joh. III, 20 f.); men i den gamle hebraiske Teleologies Maneer gav man nu dette den Vending, at Gud selv tillukker deres Øine og Hjerter, som ikke modtage Forkyndelsen, men aabner de Andres (Mt. XVI, 17. Mr. IV, 11 f. Joh. VI, 37), at overhovedet Ingen kan komme til Christus, uden at Faderen drager ham i hans Indre (Joh. VI, 44); og herved er da den Aabenbaring, som objectivt er givet i Jesus, erklæret for at være utilstrækkelig uden en tilsvarende subjectiv i Mennesket (jvf. ogsaa Mt. XVI, 17).

§. 9.

Uddannelsen af den kirkelige Lære om Aabenbaringen.

Eftersom der bestandigt traadte flere og flere Hedninger, og navnligen Mænd med philosophisk Dannelse, over til Christendommen, saa blev den universalistiske Side af den paulinske Aabenbaringslære videre og videre udviklet i den ældste græske Kirke. Alle Mennesker have af Naturen idetmindste faaet indplantet Kundskaben om Guds Tilværelse [1]; til denne naturlige Gudsidee forholde Guds Aabenbaringer i Skabningen, den Mosaiske Lov og i Christus sig kun som en opadstigende Række af stedse kraftigere Understøttelsesmidler. Den guddommelige λογος var det, som Gud, ifølge Justinus, Clemens Alexandrinus o. A. altid har ladet nedregne paa alle Mennesker [2]; i den har hele Menneskeslægten Deel, saa at

---

[1] Saaledes Johannes Damascenus, der ogsaa i dette Punct giver Resultatet af den græske Dogmeudvikling, De fide orthod. I, 1: — πασι γαρ ἡ γνωσις τȣ ἐιναι θεον ὑπ' ἀυτȣ φυσικως ἐγκατεσπαρται.

[2] Clem. Strom. I, 7 (til Parablen om Sædemanden: εἰς γαρ ὁ της ἐν ἀνθρωποις γης γεωργος, ὁ ἀνωθεν σπειρων ἐκ καταβολης κοσμȣ

Alle, der have levet overeensstemmende med Fornuften, kunne kaldes Christne [3]), dog med den Forskjel, at Hedningene kun have faaet ligesom enkelte, adspredte Sædekorn af samme, de Christne derimod i Jesus den hele λογος, selve Principet for hine Udstrømninger [4]), hvorfor ogsaa blandt hine kun enkelte holdt sig frie for Folkereligionernes Afguderi og deres Følge, den moralske Fordærvelse. Desuden meente man, at ialfald siden den christelige Aabenbaring var givet Menneskeheden, den troende Antagelse af den var det eneste Middel til Frelse; og saaledes traadte der ved Siden af Universalismen i Henseende til Fortiden en christelig Particularisme med Hensyn paa Nutiden. Denne var det, som ogsaa gav de græske Fædres liberale Anskuelse (Logos's almindelige Virksomhed) den Vending, at de udledede de Spor af ægte Gudserkjendelse, som fandtes blandt Hedningene, deraf, at disse skulde have stjaalet fra Jødernes hellige Bøger, saa at de ved Siden af den Sætning: Den, som til hvilkensomhelst Tid, i hvilketsomhelst Folk, har levet og lært fornuftigt, var en Christen, stillede den anden: Det Gode, som Hedningene have, det tilhører egentligen os Christne (som Jødernes Arvinger) [5]).

τα θρεπτικα σπερματα, ὁ τον κυριον καθ' ἑκαςον καιρον ἐπομβρισας λογον· ὁι καίροι δε και ὁι τοποι οι δεκτικοι τας διαφορας ἐγεννησαν.

3) Just. Mart. Apol. I, 46: (λογον) ου παν γενος ἀνθρωπων μετεσχε και ὁι μετα λογου βιωσαντες Χριςιανοι ἐισι, κἂν ἄθεοι ἐνομισθησαν· ὁιον ἐν Ἑλλησι μεν Σωκρατης και Ἡρακλειτος και ὁι ὁμοιοι ἀυτοις, ἐν βαρβαροις δε Ἀβρααμ o. s. v.

4) Just. Mart. Apol. II, 13: ὁι γαρ συγγραφεις παντες (Talen var om græske) δια της ἐνουσης ἐμφυτου του λογου σπορας ἀμυδρως ἐδυναντο ὁρᾳν τα ὀντα. ἑτερον γαρ ἐςι σπερμα και μιμημα κατα δυναμιν δοθεν και ἑτερον ἀυτο, ου κατα χαριν την ἀπ' ἐκεινου ἡ μετουσια και μιμησις γινεται. Sammesteds 8 kalder Justin de Christne: τους ὀυ κατα σπερματικου λογου μερος, ἀλλα κατα την του παντος λογου, ὁ ἐςί χριστου, γνωσιν και θεωριαν βιουν σπουδαζοντας.

5) Justin. Mart. Apol. I, 44, og Clemens Alex. paa mange Steder, som Baur, christliche Gnosis, S. 526 ff., har samlet og oplyst. Den samme Anskuelse findes allerede hos de alexandrinske Jøder Aristo-

Den samme Antagelse af en oprindelig almindelig Aabenbaring finde vi ogsaa i den ældste latinske Kirke, kun med den Forskjel, at medens efter Clemens og Justin ogsaa Hedningene havde Deel i den bestandige overnaturlige Oplysning ved λογος, efter dens Anskuelse den almindelige Aabenbaring mere forholdt sig til den særegne som det medskabte Ordentlige og Naturlige til det Overordentlige og Overnaturlige. Tertullian antager en Gudserkjendelse, som er uafhængig af den særegne Aabenbaring, hører med til de Evner, hvormed Gud har udstyret Mennesket, og derfor er fælleds for alle Folk, han beraaber sig for Christendommens Sandhed paa det Vidnesbyrd, der gives af Sjælen, som allerede af Naturen er Christen, og af hvilken, saafremt den endnu er uskyldig og ikke forvendt ved en falsk philosophisk Dannelse, eller saafremt den igjen er vaagnet til Besindelse af Livets Ruus, alle de væsentlige Grundlag for den christelige Tro lade sig udvikle [6], saa at Christendommen tilligemed den gammeltestamentlige Aabenbaring ogsaa efter hans Anskuelse kun er en Foranstaltning, som den naadige Gud har truffet, for desto lettere og sikrere at føre Menneskene til Frelsen [7]. Men

bulus og Philo, s. Dähne: geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandr. Relig.-Phil. I, S. 76 ff.

6) Tertullian adv. Marcion. I, 10: Major popularitas generis humani, ne nominis quidem Mosis compotes, nedum instrumenti, Deum Mosis tamen norunt; etiam tantam idololatria dominationem obumbrante, seorsum tamen illum quasi proprio nomine Deum perhibent, et Deum Deorum, et si Deus dederit etc. — Nec hoc ullis Mosis libris debent. Ante anima quam prophetia. Animæ enim a primordio conscientia Dei dos est. — Sammes de testim. animæ 1: Novum testimonium advoco — consiste in medio anima — Sed non eam te advoco, quæ scholis formata, bibliothecis exertitata, academiis et porticibus Atticis pasta, sapientiam ructas. Te simplicem et rudem et impolitam et idioticam compello etc. Jvf. Apologet. 17 og Hieron. Comm. in ep. ad Gal. I, 15. natura omnibus Dei inesse notitiam, nec quemquam sine Christo nasci et non habere in se semina sapientiæ et justitiæ reliquarumque virtutum.

7) Tertullian. Apologet. 18: Sed quo plenius et impressius tam ipsum, quam dispositiones eius et voluntates adiremus, instrumentum adjecit literaturæ etc.

den store Vanskelighed i, før og uden den overordentlige guddommelige Aabenbaring at opnaae Frelsen, blev, især efter den vestlandske Kirkes Anskuelse, mere og mere til en Umulighed, jo mere Læren om en ved det første Menneskes Fald medført og paa Efterkommerne nedarvet Syndighed udviklede sig.

Efter Pelagius havde saavel Hedninger som Jøder og Christne Mulighed til ikke at synde, altsaa til at blive salige, liberum arbitrium (og Cælestius tilskriver man endog den Paastand, at enkelte Mennesker før Christus virkeligt have været syndfrie)[8]; men medens den hos de Første ligesom var nøgen og uden Værn og Vaaben (nudum et inerme), blev den i de Christne understøttet ved Naaden (in solis Christianis juvatur a gratia), som efter den pelagianske Forestilling bestod i Aabenbaringen og Læren (relevatio, doctrina, illuminatio)[9]. Mod ham paastod nu Augustin, at der, for at opnaae Saligheden, udfordredes ei blot den ydre objective Aabenbaring, men at der til denne maatte træde den Virksomhed af Gud i Mennesket for at fremkalde den subjective Tilegnelse, som den fjerde Evangelist omtaler som en Dragen af Faderen, og som Augustin bestemmer som den gratia, der i Menneskenes Hjerter frembringer non solum veras revelationes, sed etiam bonas voluntates[10].

Hos Scholastikerne gjenfinde vi denne Aabenbaringens Uundværlighed for Menneskets Saliggjørelse. Vel kan man efter Thomas Aquinas's Mening ved Fornuften erkjende Noget af det, som angaaer Gud og Menneskets Bestemmelse, men deels ikke Alt, idet Gud, det sidste Maal for den menneskelige Stræben, er noget Overnaturligt og følgelig ogsaa Overfornuftigt; og selv om det, som man paa en naturlig Maade formaaer at erkjende

---

8) Et af Puncterne i Anklagen mod ham paa Synoden i Carthago beskyldte ham for at have lært: Quoniam et ante adventum Domini fuerunt homines impeccabiles i. e. sine peccato.

9) Pelag. ep. ad Innocent. hos Augustin de gratia Dei, 33. Samme, de libero arbitr. l. l. 8. Jvf. Julian hos Augustin, Opus imperfectum c. Julian, I. 94 f.

10) De gratia Christi, 25.

om hine Gjenstande, behøves der en Aabenbaring, da uden denne den guddommelige Sandhed deels kun vilde blive erkjendt af Faa, deels først sildigere, deels ikke uden Indblanding af mange Vildfarelser [11].

Jo strængere Reformatorerne holdt fast paa den Augustinske Lære om Arvesynden, desto større Vægt maatte de lægge paa Aabenbaringen, som det eneste Middel til Salighed for Mennesket. Naar, ifølge Concordieformlen, den menneskelige Fornuft siden Syndefaldet er fuldkomment blind for alt Aandeligt ɔ: Alt, hvad der angaaer Religion og Sædelighed, og ikke istand til, at erkjende Noget deraf ved egen Kraft [12]: saa maa der en særegen Aabenbaring til for at vise Veien til Frelsen. Vel er der, ifølge Calvin, selv i det faldne Menneske endnu en naturlig Gudsbevidsthed, om og kun i Følelsens Form [13], og den bliver desuden saa kraftig understøttet ved Guds Aabenbaring i Skabningen, der i alle sine Dele bestandigen forkynder Gud og hans Egenskaber, at der ikke bliver nogen Undskyldning for Mennesket, naar han desuagtet ikke erkjender og frygter Gud [14].

---

[11]) Thomas Aquin. Summa theol. P. I, Qu. 1. Art. 1. — ad ea etiam, quæ de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divina, quia veritas de Deo per rationem investigata a paucis et per longum tempus et cum admistione multorum errorum homini proveniret. Necessarium igitur fuit, præter philosophicas disciplinas, quæ per rationem investigantur, sacram doctrinam per revelationem haberi. Dette er videre udført i Summa cath fidei contra gentiles I, 4.

[12]) Form. Conc. Epit. Art. II, 2: — hæc est fides doctrina et confessio nostra, quod — hominis intellectus et ratio in rebus spiritualibus prorsus sint coeca, nihilque propriis viribus intelligere possint.

[13]) Instit. christ. rel. I, 3, 1: Quendam inesse humanæ menti et quidem naturali instinctu, divinitatis sensum, extra controversiam ponimus.

[14]) Sammesteds, I, 5, 1: Adhæc, quia ultimus beatæ vitæ finis in Dei cognitione positus est, ne cui præclusus esset ad felicitatem aditus, non solum hominum mentibus indidit illud quod diximus religionis semen: sed ita se patefecit in toto mundi opificio, ut

Men ikkedestomindre er det en Kjendsgjerning, at den naturlige Aabenbaring ikke er tilstrækkelig til at bringe Menneskene i denne Tilstand [15]), og der udfordres da et andet og bedre Middel for at føre Menneskeheden til dens Skaber. Istedetfor at tale gjennem stumme Tegn, maa Gud selv aabne den hellige Mund; han maa, som Calvin siger, hjælpe det sløvede menneskelige Syn ved Aabenbaringen som ved et Dienglas [16]). Ogsaa Zwingli tilskrev den menneskelige Fornuft kun Erkjendelse af Guds Tilværelse, ikke af hans Væsen; den første, sagde han, havde mange Vise selvstændigen opnaaet, den sidste kunde man kun komme til ved Guds Aabenbaring. Havde og nogle hedenske Philosopher herom udtalt det Sande, saa maatte dette udledes af de Gudserkjendelsens

---

aperire oculos nequeant, quin aspicere eum cogantur. — singulis operibus suis certas gloriæ suæ notas insculpsit, et quidem adeo claras et insignes, ut sublata sit quamlibet rudibus et stupidis ignorantiæ excusatio.

15) Sammesteds, I, 5, 15: Sed enim, utcunque hominum vitio imputandum sit, quod semen notitiæ Dei ex mirabili naturæ artificio mentibus suis inspersum, mox corrumpunt, ne ad frugem bonam ac sinceram perveniat: verissimum tamen est, nuda ista et simplici testificatione, quæ Dei gloriæ a creaturis magnifice redditur, nequaquam nos sufficienter erudiri. Simul enim ac modicum divinitatis gustum ex mundi speculatione delibavimus, vero Deo prætermisso, ejus loco somnia ac spectra cerebri nostri erigimus etc.

16) Sammesteds, I, 6, 1: Ergo, quamquam hominum ingratitudinem satis superque omni patrocinio spoliat fulgor ille, qui in coelo et in terra omnium oculis ingeritur: — aliud tamen et melius adminiculum accedere necesse est, quod nos probe ad ipsum mundi creatorem dirigat. Itaque non frustra verbi sui lumen addidit, quo innotesceret ad salutem: — namque sicuti senes, vel lippi et quicunque oculis caligant, si vel pulcherrimum volumen illis objicias, quamvis agnoscant, esse aliquid scriptum, vix tamen duas voces contexere poterunt; specillis autem interpositis adjuti, distincte legere incipient: ita scriptura confusam alioqui Dei notitiam in mentibus nostris colligens, discussa caligine liquido nobis verum Deum ostendit.

Sædekorn, som Gud ogsaa har udstreet blandt Hedningene, skjøndt sparsommere end blandt Jøder og Christne[17]. Her fører Zwinglis Liberalitet ham til de ældste græske Kirkelæreres Standpunct.

Forunderligt var det, at det Parti, om hvilket man, paa Grund af at det benægtede Arvesynden og indrømmede Fornuften et veto naar Kirkelæren stred mod den, skulde mene, at det maatte angribe Nødvendigheden af en Aabenbaring, i en endnu strængere Betydning paastod dens Nødvendighed, idet det ubetinget benægtede Muligheden af en naturlig Religion og Gudserkjendelse, og udledede al Kundskab om Gud, som Menneskeheden besad, fra en udenfra kommende Aabenbaring[18]. Men, ligesom denne Stilling, som det socinianske Systems Stiftere her indtoge, var et Resultat af en skeptisk Anskuelse af den menne-

---

17) De vera et falsa relig. p. 5, 9 f.

18) Fausti Socini de auctoritaté s. script. c. 2 (Bibl. tr. Fratr. Polon. I, p. 273 : Religio res naturalis nequaquam est (alioqui non invenirentur nationes, omni prorsus religione carentes, quales nostra ætate quibusdam in locis inventæ sunt, ac nominatim in regione Bresiliæ —); sed, si vera est, patefactio est quædam divina. Sammes Prælectiones theol. c. 2 (Bibl. Fr. Pol. I, p. 537 f.): Sententiam, — homini naturaliter ejusque animo insitam esse divinitatis alicujus, — quæ humanarum rerum — curam gerat, — opinionem —, nos falsam esse arbitramur. — — Hæc sententia non aliunde potius orta fuisse videtur, quam ex eo, quod videantur omnes homines opinione ista divinitatis alicujus imbuti esse. Verum animadvertendum erat ab ipso initio, cum homo creatus fuit, Deum se illi patefecisse; qui primus homo, cum nongentis triginta annis vixerit, posteros suos facile divinitatis opinione imbuere potuit. Osterod. Unterrichtung von den vornehmsten Hauptpuncten d. chr. Religion. C. 1: At Menneskene vide Noget om Gud, det have de ikke af Naturen, ikke ved Betragtning af Skabelsen, men ved Meddelelse (vom Hörensagen): eftersom Gud fra Begyndelsen af har aabenbaret sig for Menneskene. Men de, som ikke have faaet denne Meddelelse, de kunne let slet ikke have nogen Opinion eller Tanke om nogensomhelst Guddom, hvilket man kan see af nogle Folkeslag i Ny-Indien og flere Steder.

skelige Erkjendelsesevne [19]), saaledes tjente den ogsaa kun til at gjøre det ret anskueligt, hvorledes Religionen i dette System kun var en ydre, ingenlunde væsentlig, Tilgift til Moralen. Thi Følelsen for Ret og Uret antage de for at være ethvert Menneske medfødt, og den, som følger den, adlyder Gud, enten han saa veed, at der gives en Gud eller ei [20]).

De lutherske Dogmatikere i det 17de Aarhundrede sammenfattede den tidligere Lære om Aabenbaringen i nøiagtigere Definitioner, og skjelnede mellem Aabenbaringen i videre Betydning, eller den naturlige, og Aabenbaringen i ængere Betydning, eller den overnaturlige ved Guds Ord, og den sidste bestemtes som den ydre Act af Gud, i hvilken han havde aabenbaret sig for Menneskeslægten i sit Ord, for at give den en heldbringende Underviisning [21]).

Ved disse kirkelige Bestemmelser vare alle Ikkechristne udelukkede fra Frelse og Salighed, d. v. s. alle Hedninger, Muhamedaner og nuværende Jøder, da den forchristelige Jødedom blev anseet for at være en uudviklet Christendom. Naar Kirken var det aandelige Afbillede af Noæ Ark [22]): saa var der udenfor den ligesaalidt Frelse for Sjælene, som der udenfor Arken var Frelse for Livet [23]). Det var derfor consequent, at Augustin udtalte

---

19) Jvf. Bengel: Ideen zur historisch-analytischen Erläuterung des socinischen Lehrbegriffs, i Süskind's Magazin. XIV Stück, S. 179 ff.

20) F. Socin. Prælect. theol. l. 1.: In omnibus — hominibus naturaliter est aliquod justi atque injusti discrimen, aut certe in omnibus hoc situm est, ut cognoscent et fateantur, justum injusto anteponi debere, honestum turpi. Hoc autem nihil aliud est, quam Dei verbum quoddam interius, cui qui obedit, ipsi Deo obedit, etiamsi alioqui Deum ne esse quidem aut sciat aut cogitet.

21) Quenstedt: theol. didact. polem, P. I, C. 3, Sect. 1, p. 32. (Revelatio stricte dicta) est actus divinus externus, quo Deus sese humano generi per verbum suum patefecit, ad salutarem ejusdem informationem. Revelatio specialissime sumta, som af ham igjen adskilles fra rev. generaliter og rev. specialiter eller stricte sic dicta, er Inspirationen, der i det Følgende skal udvikles.

22) Tertull. de bapt. 8.

23) Cyprian de unitate ecclesiæ 5; Orig in Joh. Tom. III, 5.

Fordømmelsesdommen over den hele hedenske Verden. Pelagianerne anførte imod ham mange Hedningers Dyder, han benægtede dem uden videre og kaldte dem glimrende Laster, da det ikke kom an paa Handlingernes Materie, men paa deres Form og Drivefjeder. Men ifølge Hebr. XI, 6. Ap. Gj. XVII, 31. er Troen paa Christus den eneste Gud velbehagelige Drivefjeder, saa at Alt, hvad der har en anden Bevæggrund, er Synd, hvor smukt et Udseende det forresten kan have (Rom. XIV, 23). Men Hedningene have handlet af ganske andre Motiver. De lovpriste Helte og Patrioter joge efter Menneskenes Roes og ved en kjødelig Vedhængenhed ved deres jordiske Fædreland tjente de snarere Dæmonerne end Gud. Epicur's Dyder vare Slavinder for Lysten, og selv de, som sagde, at de elskede og udøvede Dyden for dens egen Skyld, besadde ikke den sande Dyd, da denne skal udøves for Guds Skyld. Den hele Forskjel, der paa den yderste Dag vil være mellem en Catilina og en Fabricius, er den, at denne bliver straffet mildere end hiin, ligesom han i Livet ikke adskilte sig fra ham som god, men som mindre slet [24]). Hedningenes Fordømmelse er derfor ikke blot bleven catholsk [25]), men ogsaa protestantisk Kirkelære [26]);

[24]) Augustin contra Iulianum, IV, 3.

[25]) Eugen. IV. (hos Marheinecke: System des Catholicismus, II, S. 174): S. S. R. E. firmiter credit, nullos intra catholicam ecclesiam non existentes, non solum paganos, sed nec Judæos aut hæreticos atque schismaticos, æternæ vitæ fieri posse participes, sed in ignem æternum ituros, nisi ante finem vitæ eidem fuerint aggregati.

[26]) Catech. maj. P. II. Art. 3, 66: Quicunque — extra Christianitatem sunt, sive gentiles, sive Turcæ, sive Judæi, aut falsi etiam Christiani aut hypocritæ, quamquam unum tantum et verum Deum esse credant et invocent, neque tamen certum habent, quo erga eos animatus sit animo, neque quidquam favoris aut gratiæ de Deo sibi polliceri audent aut possunt; quam ob rem in perpetua manent ira et damnatione. Neque enim habent Christum Dominum, neque ullis spiritus s. donis et dotibus illustrati et donati sunt. Jvf. Melanchthon, l. l. theol. de pecc. actual. p. 123 ff. (ed. Basil. 1561); Calvin Instit. III, 14, 4.

og hermed hænger den Anskuelse sammen, der betragter Hedenskabet som Menneskeslægtens Forvildelse fra Uraabenbaringen, som en Frugt af Synden[27].

§. 10.

Kirkens Lære om Undere og Spaadomme.

Det dobbelte Beviis for den christelige Aabenbarings Sandhed, som man hentede fra Mirakler og Spaadomme, blev allerede i den ældste Kirke stillet everst, som Aandens og Kraftens Beviis[1], og af disse to var det Beviset af Spaadommene, paa hvilket man lagde meest Vægt. Derved, at saa mange ældgamle og ganske specielle Spaadomme i det G. T. vare gaaede i Opfyldelse paa Christus[2], og derved, at de havde oplevet, at hans egne indtraf[3], fandt Mange i den første Tid sig overbeviste om Christendommens Guddommelighed, og disse Beviser laae endnu bestandigen for Dagen i det G. og N. T's Skrifter medens Jesu og

---

27) Jvf. Møhler: Athanasius v. Gr. 1. S. 147.

1) **Orig. s. Cels. 1, 2:** — *ἐςι τις ὀικεια ἀποδειξις του λογου θειοτερα παρα την ἀπο διαλεκτικης Ἑλληνικην. ταυτην δε την θειοτεραν ὁ ἀποςολος* (1 Cor. 11, 4) *ὀνομαζει ἀποδειξιν πνευματος και δυναμεως. πνευματος μεν, δια τας προφητειας, ἱκανας πιςοποιησαι τον ἐντυγχανοντα, μαλιςα εἰς τα περι του χριςου δυναμεως δε, δια τας τερασιȣς δυναμεις* o. s. v.

2) **Justin, M. Apol. I, 39 ff. 62 ff.; Dial. c. Tryph. 7 f.; Theoph. ad Autolyc. I, 19. Orig. Comm. in Joh. Tom. II, 28:** *Ἑναργως γȣν ἐςιν ἰδειν τινας ἐκ των προφητικων προῤῥησεων εἰς θαυμασμον τȣ χριςȣ ἐρχομενȣς, καταπληττομενȣς την των τοσȣτων προ ἀυτȣ προφητων φονην συνιςασαν τοπον γενεσεως ἀυτȣ και χωραν διδασκαλιας* o. s. v. Jvf. **de princip. IV, 2 ff.**

3) **Justin, Apol. I, 14:** *ὀθεν μαι βεβαιοι γινομεθα προς τα δεδιδαγμενα ὑπ' ἀυτȣ παντα, ἐπειδη ἐργῳ φαινεται γινομενα ὁσα φθασας γενεσθαι προειπεν· ὁπερ θεȣ ἐργον ἐςιν.* I de Clementinske Homilier lægges særdeles Vægt paa Opfyldelsen af hans Spaadomme, som det sikreste Kjendetegn paa den sande Prophet. **Homil. II, 10.**

hans Apostles Mirakler vare forsvundne Phænomener, der selv først maatte stadfæstes [4]).

Begge Beviismaader maatte forresten nødvendigviis komme i Forvikling med den Forudsætning, der i de første christelige Aarhundreder var almindelig, at baade Undere og Mirakler ogsaa vare mulige for de dæmoniske Kræfter, og der behøvedes da bestemtere Criterier for at adskille de sande guddommelige Spaadomme og Undere fra de dæmoniske. Som Hovedcriterier fremhævedes Prophetens og Underets Udførers sædelige Characteer, og hans Lærdommes og Underes velgjørende Øiemed og Virkning [5]).

---

4) **Orig. Comm. in Joh. I. I.:** *και τουτο δε ἐπισκεπτεον, ὁτι αἱ μεν τερασιοι δυναμεις τους κατα τον χρονον του χριστου γενομενους προκαλεισθαι ἐπι το πιστευειν ἐδυναντο, οὐκ ἐσωζον δε το ἐμφατικον μετα χρονους πλειονας, ἡδη και μυθους ἐιναι ὑπονοηθεισας·* [– *εισαι* de la Rue]. *Πλειον γαρ των τοτε γενομενων δυναμεων ἰσχυει προς πειθω ἡ νυν συνεξεταζομενη τοις δυναμεσι προφητεια, κακεινας ἀπιστεισθαι ὑπο των ἐρευνωντων ἀυτας κωλυουσα.*

5) **Orig. c. Cels. I, 38. 67. 68.** *οὐδεις μεν των γοητων* (Celsus havde sammenlignet Jesu Mirakler med hedenske Troldmænds Blændværker) *δἰ ὡν ποιει ἐπι την των ἠθων ἐπανορθωσιν καλει τους θεασαμενους, οὐδε φοβῳ θεου παιδαγωγει τους καταπλαγεντας τα θεαματα, οὐδε πειραται πειθειν οὑτω ζῃν τους ἰδοντας, ὡς δικαιωθησομενους ὑπο θεου. και οὐδεν τουτων ποιουσι γοητες, ἐπειδη οὐ δυνανται, ἡ μηδε βουλονται μηδε θελουσι πραγματευεσθαι τα περι της των ἀνθρωπων διορθωσεως· ἁτε και ἀυτοι πληρεις ὀντες ἀισχιστων και ἐπιῤῥητοτατων ἁμαρτηματων. ὁ δε δἰ ὡν ἐποιει παραδοξων ἐπι την των ἠθων ἐπανορθωσιν ἐπαγομενος τους θεωρουντας τα γιγνομενα καλως, πως οὐκ ἐικος, ὁτι παρειχεν ἑαυτον — παραδειγμα ἀριστου βιου; — ἐι δε τοιουτος ἠν ὁ του ἰησου βιος, πως ἐυλογως ἀν τις ἀυτον τῃ προαιρεσει των γοητων παραβαλοι, και μη κατ᾽ ἐπαγγελιαν του θεου εἰναι πιστευοι ἐν ἀνθρωπινῳ φανεντα σωματι ἐπ᾽ ἐυεργεσιᾳ του γενους ἡμων;* jvf. sammesteds **III, 24 ff. 88 ff. Clem. homil. II, 33:** *διο και ἡμας ἀπο των γι[γν]ομενων τερατων τους ποιουντας νοειν δει, τις τινος ἐστιν ἐργατης. ἐαν ἀνωφελῆ ποιῃ τερατα, κακιας ἐστιν ὑπουργος· ἐαν δε ἐπωφελη πραττῃ, του ἀγαθου ἐστιν ἡγεμων.* **34:** *τα μεν οὐν ἀνωφελη ἐστιν σημεια, — το ἀνδριαντας — ποιειν περιπατειν,* at forvandle sig til Dyr,

Dog, ikke blot fra det dæmonisk Overnaturlige, men ogsaa fra de naturlige Virkninger og Forudsigelser, gjaldt det at adskille de sande Undere og Spaadomme; men det var rigtignok kun faa af de ældre kirkelige Skribenter, som indlode sig paa nærmere Bestemmelser desangaaende. Forfatteren til de Clementinske Homilier vilde, at man kun skulde betragte saadanne Forudsigelser for guddommeligt indgivne Spaadomme, der ikke kunde begribes af andre Aarsager, og ikke, som Lægernes Prognoser af Pulsen, støtte sig paa et forhaanden værende Materiale og saaledes egentlig kun ere Ytringer om noget Nærværende; men naae ud i en fjern Fremtid, og tillige ere udtrykte klart, bestemt og ordentligt [6]). Underet opfattede endnu Augustin meget relativt og subjectivt, idet han som Criterium kun opstillede det Usædvanlige og de Tilstædeværendes Forbauselse [7]); først hos Scholastikerne finde vi den skarpere Bestemmelse, at et Factum ingenlunde godtgjøres som Under derved, at dets Aarsag er En og Anden ubekjendt, eller ikke kan begribes af en particulær Naturs Love; men et Under er et Factum, hvis Aarsag er Alle uden Undtagelse ubekjendt, og ikke forklarlig af den hele skabte Naturs Kræfter [8]).

Derimod søgte speculativt dannede Kirkelærere at begribe

---

skyde, o. s. v.; τα δε της οικτίρμονος αληθειας σημεια εςιν φιλανθρωπα, ατινα ηκουσατε τον Κυριον πεποιηκοτα. Den sildigere Formel herfor findes hos Gerhard l. l. th. XII, 107: Miracula si non habent doctrinæ veritatem conjunctam, nihil probant.

6) Homil. III, 11 ff.

7) De utilitate credendi 16: Miraculum voco, quidquid arduum aut insolitum supra spem vel facultatem mirantis apparet.

8) Thom. Aquin. Summa I, 105, 7. Et Under er kun det quod habet causam simpliciter et omnibus ignotam. Hæc autem est Deus. Eller object., sammesteds 110, 4. Non sufficit ad rationem miraculi, si aliquid fiat præter ordinem naturæ alicujus particularis. Quia sic, cum aliquis projicit lapidem sursum, miraculum faceret, cum hoc sit præter ordinem naturæ lapidis. Ex hoc ergo aliquid dicitur esse miraculum, quod fit præter ordinem totius naturæ creatæ. Hoc autem non potest facere nisi Deus.

Underne som Handlinger, ved hvilke Gud ikke modsagde den af ham indstiftede Naturens Orden i og for sig — hvilket vilde være at modsige sig selv — men kun den os bekjendte [9]), og at begribe Sønnen til at gjøre Mirakler af den syndfrie menneskelige Villies oprindelige Eenhed med den guddommelige [10]).

Endeligen blev ikke blot i den protestantiske Kirke [11]), men

---

9) Augustin, de civit. Dei XXI, 8: Omnia portenta contra naturam dicimus esse, sed non sunt. Quomodo est enim contra naturam quod Dei fit voluntate, quum voluntas tanti utique conditoris conditæ rei cujusque natura sit? Portentum ergo non fit contra naturam sed contra quam est nota natura. Jvf. Scotus Erigena, de divis. nat. V, 23.

10) Allerede Philo havde forklaret Moses's Mirakler ved at anvende Ordsproget κοινα τα των φιλων paa hans Forhold til Gud, de vita Mos. 1 Tom. II, p. 107. Jfr. Scot. Erigena, de divis. naturæ, IV, 9: Si humana natura non peccaret, eique qui eam condiderat immutabiliter adhæreret, profecto omnipotens esset; quidquid enim in natura rerum fieri vellet, necessario fieret quippe dum nihil aliud vellet, præter quod creatorem sui fieri velle intelligeret.

11) Calvin. Instit. I, 8. 5; Jam vero tot et tam insignia quæ refert (Moses) miracula totidem sunt legis ab ipso latæ proditæque doctrinæ sanctiones. Christi Mirakler adskilles saaledes fra Propheternes og Apostlenes, I, 13. 13: In miraculis autem quam perspicue luculenterque apparet (Christi divinitas)? Quibus etsi paria et similia tum prophetas tum apostolos edidisse fateor, in hoc tamen plurimum est discriminis, quod hi dona suo ministerio dispensarunt, ille suam ipsius virtutem exseruit. Om Spaadommene I, 8, 7: Prædictiones (Talen havde været om Mose) divinam revelationem ita plane spirant, ut sanis hominibus constet, Deum esse qui loquitur. — Quod tribui Juda in persona patriarchæ Jacob assignat principatum (Gen. XLIX, 10), quis neget spiritu prophetico factum esse: præsertim si rem ipsam, ut eventu comprobata fuit, cogitationi nostræ subjicimus? Finge, Mosen primum esse vaticinii autorem: ex quo tamen scriptum hoc memoriæ prodidit, prætereunt anni CCCC, quibus nulla est in tribu Juda sceptri mentio. Post Saulem inauguratum videtur regia potestas in tribu Benjamin residere etc.

ogsaa af de dissenterende Partier[12]) Underne og Spaadommene fastholdte som Stadfæstelser af Aabenbaringen.

§. 11.

Tradition og Skrift som Opbevaringsmidler for Aabenbaringen.

Dog som en eneſtaaende guddommelig Act og Begivenhed i Tid og Rum vilde Aabenbaringen allerede blandt de Samtidige ikke komme i Manges Besiddelse, og for Efterverdenen vilde den ganske gaae tabt, naar der ikke blev truffet Anstalter for, at udbrede den videre blandt hine og overlevere den til de kommende Slægter. Udbredt blev den christelige Aabenbaring ved den mundtlige Forkyndelse gjennem Apostlene og alle dem, der følte sig drevne dertil af Aanden, og som Hjælpemiddel sluttede sig hertil Skrifter, i Form af Breve og historiske Optegnelser, naar en Lærer vilde virke fraværende[1]). Ogsaa Overleveringen til Efterverdenen kunde nærmest skee ved det levende Ord. Faderen indviede Sønnen, Læreren den opvorende Ungdom i Menigheden og de nye tiltrædende Proselyter i den aabenbarede Gudssøns Historie og i Læren om ham. Dog var dengang den skriftlige Optegnelse af mindeværdige Begivenheder, paa Grund af Usikkerheden i den blot mundtlige Overlevering, allerede for længe siden kommet i Brug, og det ikke blot blandt Grækere og Romere, men selve det Folk, paa hvis Grund den nye Gudsaabenbaring havde tildraget sig, besad sine gamle Nationalaabenbaringer i en Række af skriftlige Documenter. Ogsaa for at vedligeholde Kundskaben om den christelige Aabenbaring maatte derfor den skriftlige Over-

---

[12]) F. Ex. af Socinianerne, Catech. Racov. 9. 20: At unde constat religionis christianæ auctorem fuisse hominem divinum? E miraculis vere divinis quæ idem fecit. Af Arminianerne, see Limborch, theol. christ. I, 2. III, 17.

[1]) Man jevnføre Eusebius's Fortælling, H. E. III, 24 om Foranledningen til Matthæi Evangeliums Affattelse.

levering forene sig med den mundtlige, og ligesom, ifølge Sagens Natur, den frie mundtlige Meddelelse havde været det fremherskende Middel til en udstrakt Udbredelse blandt de Samtidige, saaledes maatte den fortsatte Overlevering til Efterverdenen skaffe sig et fast Grundlag i den skriftlige Form, og bestandigen mere slutte sig til denne. Men rigtignok er det Skrevne, som Plato siger, stumt, kan hverken give Oplysning naar man spørger det, eller forsvare sig, naar man angriber det, men dets Fader maa vedblive at hjælpe det[2]); og saaledes kan den mundtlige Overlevering igjen bestandig synes nødvendig som Supplement til den skriftlige.

Vi finde da i den christelige Kirke, saalænge der endnu vare apostoliske Mænd ilive, at de mundtlige Foredrag, i hvilke de meddeelte hvad de erindrede af Apostlenes Taler, udgjorde Hovedkilden til Belæring[3]); dog see vi, at allerede Papias i den anden Generation vel meente, ikke at kunne lære Saameget af Bøger, som af det levende Foredrag, og derfor flittigen forskede hos dem, der havde kjendt en Andreas, en Petrus, efter disses Udsagn[4]); men dog fandt det raadeligt, til Gavn og Nytte for Efterverdenen, at optegne, hvad han mundtligen havde udforsket.

De skriftlige Documenter, til hvilke den christelige Forkyndelse snart maatte føle Trang til at slutte sig, behøvede den, paa den ene Side, ikke selv at frembringe, men de vare allerede forhaanden i Jødernes hellige Skrifter. Ikke blot det almindelige Grundlag for den nye Verdensanskuelse, som Evangeliets Sendebud bragte Hedningeverdenen: Læren om een eneste overnaturlig Gud og hans Aabenbaringers Historie, samt den dermed sammenhængende renere Moral, — var allerede givet i det G. T's Skrifter; men ogsaa Gudssønnens Skikkelse, der var optraadt paa denne Grundvold, fandt man, med alle væsentlige og tilfældige

---

²) Plato, Phædr. 275 Steph.

³) S. f. Ex. den Efterretning, som Irenæus, adv. hær. III. 3. 4. giver om Polycarps Maade at undervise paa.

⁴) Euseb. H. E. III, 39.

Særkjender ved hans Person og Træk i hans Skjæbne, prophetisk beskrevet i hine Bøger, og man kunde derfor, ved at forkynde disse Spaadommes Opfyldelse paa Christus, bruge det G. T. med et Eftertryk, som en Christi Historie, der var skrevet efter at Begivenhederne vare foregaaede, ikke kunde have. Deraf kommer det, at de Mindeskrifter om Christus, som nu lidt efter lidt opstode, meget kjendeligt ere udarbeidede efter hiint prophetiske Forbillede.

Dog neppe vare henimod Midten af det andet Aarhundrede de fleste af de Bøger, som vi nu regne til det N. T., komne i Brug i Kirken, før ogsaa hiint Udsagn af Plato viste sig som sandt, og Kirken fandt sig bevæget til igjen at sætte Skriften, der nyligen havde gjort sig gjældende, tilbage for Traditionen. Forskjellige kjætterske Partier nemlig, især gnostiske, der havde bragt fremmedartede Speculationer med over i Christendommen, beraabte sig vel ligeledes paa enkelte af den herskende Kirkes hellige Skrifter, men med afvigende Fortolkning; andre anerkjendte dem enten slet ikke, eller kun i lemlæstet eller forfalsket Skikkelse; medens de tillige udgave Skrifter for apostoliske, om hvilke den øvrige Kirke ikke vidste eller vilde vide Noget. Jo ufuldkomnere nu Fortolkningskunsten og Critiken var i hiin Tid, desto mindre formaaede man ad exegetisk Vei at udrette Noget mod disse Hæretikeres Skriftudtydninger, eller ad critisk Vei at eftervise Uægtheden og Ikke-Integriteten af deres og Ægtheden af de catholske Hovedskrifter[5]): man beraabte sig derfor, tilsyneladende

[5]) Tertullian de præscript. hær. 15: Scripturas obtendunt (hæretici), et hac sua audacia statim quosdam movent: in ipso vero congressu firmos quidem fatigant, infirmos capiunt, medios cum scrupulo dimittunt. Hunc igitur potissimum gradum obstruimus, non admittendos eos ad ullam de scripturis disputationem — — 16: quoniam nihil proficiat congressio scripturarum, nisi plane ut stomachi quis ineat eversionem aut cerebri. — 17: Ista hæresis non recipit quasdam scripturas, et si quas recipit, non recipit integras, adjectionibus et detractionibus ad dispositionem instituti sui intervertit, et si aliquatenus integras præstat, nihilominus diversas expositiones commentata convertit. — Quid promo-

historisk, men i Virkeligheden dogmatisk, paa Menighedernes (de ikke hæretiskes, altsaa Størstedelen af de indbyrdes forbundnes), status quo i Henseende til Lære og Skikke, og man lagde særdeles Vægt paa dem, der vare stiftede ved en Apostel, og hvis første Forstander havde forplantet den ved apostolisk Haandspaalæggelse modtagne hellige Aand paa sine Efterfølgere [6]. Man tænkte sig det Tilfælde som muligt, at Apostlene ingen Skrifter havde forfattet, og man altsaa ligesaavel havde maattet nøie sig med den mundtlige Overlevering, som det endnu var Tilfældet med nogle barbariske Nationer, der havde Evangeliet uden Papir og Blæk, skrevet i deres Hjerter [7]. Det almindelige Grundlag for den christelige under den hellige Skrifts Indflydelse uddannede Bevidsthed sammenfattede man som *κανων της ἀληθειας, κανων ἐκκλησιαςικος*, regula fidei, i en Formel, der udgik fra Daabsformularen, videre uddannede sig i forskjellige Skikkelser [8], og tilsidst kom til Ro i det saakaldte apostoliske Symbolum.

---

vebis exercitatissime scripturarum, cum, si quid defenderis, negetur; ex diverso, si quid negaveris, defendatur? Et tu quidem nihil perdes, nisi vocem in contentione etc. — 19: Ergo non ad scripturas provocandum est, nec in his constituendum certamen, in quibus aut nulla, aut incerta victoria est, aut par incertæ.

[6]) Iren. adv. hær. III, 3: „Traditionem itaque apostolorum in toto mundo manifestatam in omni ecclesia adest respicere omnibus, qui vera velint videre, et habemus annumerare eos qui ab apostolis instituti sunt episcopi in ecclesiis et successores eorum usque ad nos. Jvf. Tertull. de præscript. 20 f. 36. Vel beraabte ogsaa Gnostikerne sig paa en traditionel hemmelig Lære, som Christus og Apostlene kun havde meddeelt enkelte Værdige; men herimod indvendte de catholske Lærere: Si recondita mysteria scissent apostoli, quæ latenter ab reliquis perfectos docebant, his vel maxime traderent ea, quibus ipsas ecclesias committebant. Irenæus p. anf. St. Kun halvgnostiske Alexandrinere, som Clemens, beraabte sig ligeledes paa en hemmelig Lære, der af Jesus var overgivet til hans 3 fortrolige Disciple. Clem. ap. Euseb. H. E. II, 1.

[7]) Iren. III, 4; det Sted, paa hvilket Lessing, i Striden mod Götze, lagde saa megen Vægt.

[8]) S. f. Ex. Iren. I, 10, 1. Tertull. de præscript, 13 ff. Orig. de princip. Præf. 4—9.

Ogsaa en anden Trang, som stedse tydeligere ytrede sig, kunde Traditionens Stilling ved Siden af Skriften afhjælpe. Bestandigen i Troen og det kirkelige Liv at blive staaende ved Skriftens Bestemmelser, hvortil nogle Lærere, navnligen af den antiochenske Skole opmuntrede[9], vilde kun have været at nedgrave Pundet: Aanden maatte, ifølge sin Natur, udvikle det i nærmere Bestemmelser, der ubestemt var givet i Skriften, eller ogsaa ombanne det, som, ifølge temporelle og nationale Forhold, havde faaet en Form, der ikke mere tiltalte den sildigere forandrede og udvidede Kreds; men rigtignok blev man sig ikke denne Ombannelse bevidst[10]. Fra det fjerde Aarhundrede af paatoge de saakaldte ecumeniske Synoder sig til det Arbeide, videre at udvikle det bibelske Indhold, og de 4 første af dem fik snart lige Anseelse med den hellige Skrift. Vel beraabte Cyprian sig, i Striden mod Biskoppen i Rom, imod den kirkelige Vedtægt paa den hellige Skrift[11] og Augustin gjør Forskjel mellem Bibelens Lære, der ene er ophøiet over al Tvivl og Modsigelse, og Biskoppernes og Synodernes, der kan gjendrives ved andre lærdere Biskopper og Synoder[12]: dog ansaae ogsaa han det for et Beviis for de kirkelige Skikkes apostoliske Herkomst, at de vare ældgamle og at deres Oprindelse ikke kunde eftervises[13], og han troede, kun i den almindelige Kirkes Anseelse at finde den sidste

---

9) F. Ex. Cyrill. Hieros. Catech. IV, 17. XVI, 2.

10) Herhen hører den Forskjel, som Vincentius fra Lirinum gjør mellem profectus og permutatio. Commonitorium 26: Forandring eller endog Forbedring i Kirkelæren gives der ikke, quasi non coeleste dogma sit, quod semel revelatum esse sufficiat, sed terrena institutio, quæ aliter perfici, nisi assidua emendatione, imo potius reprehensione, non possit. Dog gives der en profectus (28); sed ita tamen, ut vere profectus sit ille fidei, non permutatio.

11) Ep. 74 ad. Pompeium.

12) De bapt. contra Donatistas, II, 3. S. Gregor af Nazianz's ugunstige Dom om Synoderne hos Gieseler. K. G. 1, S. 541.

13) P. ans. St. IV, 24: Quod universa tenet ecclesia, nec conciliis institutum, sed semper retentum est, nonnisi auctoritate apostolica traditum rectissime creditur.

Grund for sin Tro paa Evangeliet [14]. Nu opstillede Vincentius fra Lirinum sit tenere quod semper, quod ubique et quod ab omnibus creditum est, som Regel for den catholske Tro [15], og den blev i den kirkelige Praxis herskende gjennem hele Middelalderen, om den end blev angrebet af enkelte Stemmer.

Som Følge heraf traadte i den catholske Kirke den uskrevne Tradition som Kilde til Erkjendelsen af de christelige helliggjørende Sandheder ved Siden af den hellige Skrift [16], idet ikke alle nødvendige dogmatiske og moralske Lærdomme udtrykkeligen skulde være indeholdte i Skriften [17], og idet navnligen Grundlaget for den hele Troeslære, det at der gaves en hellig Skrift og hvilken denne var, ikke skulde kunde hentes fra denne selv [18]. Heller ikke har Christus nogensinde befalet Apostlene at optegne de bibelske Skrifter, hvilket vistnok vilde være skeet og være angivet af Apost-

---

14) Contra epist. fundamenti, 5: Ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicæ ecclesiæ commoveret auctoritas.

15) J Commonitorium, 3 ff.

16) Concil. Trident. Sess. IV, Decr. 1: S. S. Tr. Synodus — hoc sibi perpetuo ante oculos proponens, ut sublatis erroribus puritas ipsa evangelii in ecclesia conservetur — perspiciensque, hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quæ ex ipsius Christi ore ab apostolis acceptæ, aut ab ipsis apostolis, sp. sancto dictante, quasi per manus traditæ, ad nos usque pervenerunt: orthodoxorum Patrum exempla secuta, omnes libros tam V. quam N. T. — nec non traditiones ipsas, tanquam vel ore tenus a Christo, vel a spiritu sancto dictatas et continua successione in ecclesia cath. conservatas, pari pietatis affectu et reverentia suscipit et veneratur

17) Bellarmin. de verbo Dei, IV, 3: Nos asserimus, in scripturis non contineri expresse totam doctrinam necessariam sive de fide sive de moribus, et proinde præter verbum Dei scriptum requiri etiam verbum Dei non scriptum, i. e. divinas et apostolicas traditiones. Melchior Canus. ll. theol III, 3 anføres som Exempler Marias bestandige Jomfrudom, Christi Nedfart til Helvede, Barnedaaben, Transsubstantiationen, de nærmere Bestemmelser i Treenighedslæren o. s. v.

18) Bellarmin. p. anf. St. 6: Necesse est nosse, extare libros aliquos vere divinos; quod certe nullo modo ex scripturis haberi potest.

lene, hvis Christus havde villet, og Guds Ord skulde være bundet til Skriften [19]. Traditionerne inddeltes i traditiones divinæ, apostolicæ og ecclesiasticæ: den første Classe vare saadanne Lærdomme og Forskrifter, der af Christus vare meddelte Apostlene, men ikke fandtes i d. h. Skrift, den anden saadanne Bestemmelser, der under d. h. Aands Medvirkning vare tagne af Apostlene uden at de omtaltes i deres Breve, den tredie ældgamle kirkelige Sædvaner, der lidt efter lidt ved stiltiende Overeenskomst mellem de forskjellige Folk havde erholdt Lovskraft [20].

Det var nu just fornemmeligen denne sidste Art af Traditioner, i hvilken Reformatorerne forstørstedelen kun saae en Række af Misbrug, og som i de protestantiske Symboler saa eftertrykkeligt forkastes som traditiones humanæ. Vel gjorde man en Forskjel og bibeholdt i Praxis mange af dem, f. Ex. de fleste kirkelige Fester [21] o. dsl., men ikke fordi de skulde være nødvendige til Salighed, men kun fordi man antog dem for tjenlige til kirkelig Orden, altsaa paa menneskelig, ikke paa guddommelig Autoritet. At fastsætte Troesartikler tilkommer efter Luthers Mening ikke Kirkefædrene eller Concilierne, der ere indbyrdes uenige, men kun Guds Ord [22]; efter Concordieformlen er det G. og N. Testaments hellige Skrifter den eneste Regel og Norm, efter hvilken alle Lærdomme og alle Lærere skulle

---

Nam etiamsi scriptura dicat libros prophetarum et apostolorum esse divinos, tamen non certo id credam, nisi prius credidero, scripturam, quæ dicit, esse divinam. — — Sed non satis est, scire, esse scripturam divinam, sed oportet scire, quæ sit illa, id quod nullo modo potest haberi ex scripturis o. s. v.

19) Bellarmin. p. anf. St. 4.

20) Samme, sammesteds 2.

21) Hvorpaa Conf. Aug. P. I, 15, P. II, 5, 49 ff. beraaber sig.

22) Artic. Smalcald. P. I, 2, 13. 15: — Ex patrum — verbis et factis non sunt exstruendi articuli fidei — . Regulam autem aliam habemus, ut videlicet verbum Dei condat articulos fidei et præterea nemo, ne angelus quidem. Jfr. Luthers Værker, den Walchiske Udgave, XVI, 2630. XXII, 2001.



bedømmes, og ingen ældre eller nyere Skrifter, af hvad Navn det saa monne være, maae sættes ved Siden af dem [23]). Med denne Anskuelse stemme ikke blot den reformeerte Kirkes Symboler, der udtale sig endnu bestemtere om dette Punct, men ogsaa Socinianerne og Arminianerne, overeens [24]). Og i Modsætning til Catholikerne ere alle disse Partier ogsaa enige deri, at de i de kirkelige Troesbekjendelser ikke see Troesnormer for alle Tider, men kun Vidnesbyrd om en vis Tids Tro, og derfor ikke tilkjende dem forbindende Kraft i og for sig, men kun forsaavidt de stemme overeens med d. h. Skrift [25]). At Protestanterne udtrykkeligen erklærede sig for de 3 ældste Symboler, med Forkastelse af alle de Lærdomme, der strede mod dem [26]), og at senere de lutherske og reformeerte Symboler fik en lignende Gyldighed, det skete rigtignok under Forudsætningen af hiin Overeensstemmelse, men denne Betingelse blev snart glemt, Muligheden til en tildeels urigtig Skriftfortolkning i Symbolerne blev ikke beregnet, og saaledes blev der, paa catholsk Viis, ved Siden af Skriften sat en authentisk kirkelig Fortolkning [27]). Socinianerne og Arminianerne have derfor med Hensyn paa dette Punct med større Troskab fastholdt det protestantiske Princip, idet de paa ingen Maade vilde vide sig bundne ved Symboler.

De Egenskaber, der gjorde Skriften skikket til, med Udelukkelse af Kirken og Traditionen paa den ene, og den menneskelige Fornuft paa den anden Side, at være Kilde til Underviisning og Bestyrkelse i Religionen for Menneskeheden, udtrykte de lutherske Dogmatikere i Læren de affectionibus scripturæ sacræ. Skriften var 1) overhovedet Guds Ord: som saadan tilkom der den guddommelig Anseelse, følgeligen i Forhold til den menneskelige Tænken og Handlen normativ og døm-

---

[23]) Form. Conc. Epit. de compendiar. reg. 1.

[24]) F. Ex. Conf. Helv. II, 1 f. Conf. Gall. 5. Cath. Racov. 9, 31 ff. Conf. Remonstr. 1, 10 ff.

[25]) Form. Conc. p. anf. St. 8. Confess. Basil. Slutn.

[26]) Form. Conc. p. anf. St. 3. Conf. Helv. II, 17.

[27]) Jfr. Slutningen af Canones Dordrac. og Form. Consensus Helv. 26.

mende Magt, endvidere en til dens Øiemeed svarende Virksomhed. Men Skriften var nu 2) nærmere i den Forstand Guds Ord, at begge Begreber vare Vexelbegreber, Størrelser, der dækkede hinanden, saaat følgeligen ligesaalidet Noget kunde være Guds Ord, der ikke hørte til Skriften, som Noget kunde høre til Skriften, der ikke var Guds Ord. a) Ifølge denne sidste Bestemmelse maatte Skriften være reen for alle blot menneskelige Bestanddele; b) ifølge den første maatte Intet, som hørte til Guds Ord, savnes i Skriften som tabt, der maatte tilkomme den Integritet, og ligesaalidt maatte den lade føle Trang til et andet Gudsord foruden den selv, den maatte være tilstrækkelig, og med Hensyn paa de Dele af den, der angik Frelsen, maatte den være almeenfattelig og kunne fortolkes ved sig selv[28].

De Skrifter, som den catholske Kirke betragter som Bærere for Aabenbaringen i Forening med den mundtlige Overlevering, den protestantiske som udelukkende, angives af begge Confessioner som prophetica et apostolica scripta cum veteris tum novi testamenti. En mindre betydelig Afvigelse med Hensyn paa denne Canons Omfang fandt Sted deri, at de saakaldte Apocrypher i det G. T. af Catholikerne bleve regnede til den, men af Protestanterne og de øvrige dissenterende Partier mere eller mindre udtrykkeligt bleve udelukkede[29]. Vigtigere var Socinianernes Afvigelse i Vurderingen af Canons 2 Hoveddele; idet nemlig Faustus Socinus holdt det G. T. for undværligt, fordi alt det Væsentlige af dets Indhold ogsaa var at finde i det nye, og derfor kun indrømmede det en historisk, ikke en dogmatisk, Betydning[30], medens Lutheranerne og de Reformeerte saavelsom Catholikerne satte det G. T., forsaavidt det ikke udtrykkeligt eller efter nødvendige Slutninger var erklæret ugyldigt ved det nye

---

28) Angaaende den forskjellige Maade at tælle og inddele disse Affect. scr. s. paa, see de gl. Dogmatikere. Jfr. De Wettes bibl. Dogmatik § 28; Hutterus redivivus §§ 43 ff.

29) S. Baumgartens Polemik, udgivet af Semler. III Thl. S. 73 ff.

30) F. Socin. de auctoritate scr. !s. 1 1. Bibl. Fr. Pol. I, p. 271: Considerandum est, si recipiatur N. T., non posse ad ipsam re-

fuldkommen lige med dette, d. v. s. efter Fradrag af dets theocratisk-rituelle Indhold, og af den Lovform, hvori dets moralske Indhold fremtræder, troede ligesaa godt at kunne hente afgjørende Beviser for Troeslære og Livsforskrifter af det, som af det N. T.

§. 12.

Kirkens Ufeilbarhed og Skriftens Inspiration.

Saaledes ere altsaa den kirkelige Overlevering og d. h. Skrift de Canaler, gjennem hvilke den guddommelige Aabenbaring meddeler sig til de sildigste Slægter. Men nu bliver Spørgsmaalet, om disse Canaler virkeligt, som man paastaaer, ere saa tætte, at Intet af Indholdet gaaer tilspilde ved at løbe igjennem dem, og saa rene, at intet Fremmedartet i dem bliver blandet dermed.

Hvis det blot er menneskelige Kar, i hvilke det guddommelige Indhold gjemmes, saa kan man umuligen vente dette. Selv for dem, der var Øien- og Ørevidner til Jesu Liv og Taler, maatte, naar deres Aandskraft var overladt til sig selv, ved den første Opfattelse Meget være gaaet tabt, og af det, som de opfattede, Meget have viist sig i et subjectivt Lys; i Erindringen maatte dernæst Meget udslettes, Meget endnu mere omdannes efter den særegne Aandsretning, og ved den mundtlige eller skriftlige Gjengivelse ville Ufuldkommenheder eller dog Egenheder i Fremstillingen have medført en tredie Forvanskning af Indholdet. Og hvis nu Øien- eller Ørevidnet ikke var den, der nedskrev Beretningen, men Traditionen mundtligen forplante-

---

ligionis summam quidquam fere momenti habere quamcunque V. T. i depravationem, cum nihil non levis momenti potuerit esse in V. To., quod novo non contineatur, nec quidquam illius recipipiencum sit, quod non conveniat cum iis, quæ in hoc sunt scripta. Adeo ut utilis quidem plures ob causas sit lectio V. T. i iis, qui novum recipiunt, sed non tamen necessaria.

de sig gjennem flere Generationer: saa vilde alle disse Udeladelser og Blandinger vore i en geometrisk Proportion.

Hvis derfor Aabenbaringens Indhold ubeskaaret og uforvansket skulde komme til Efterverdenen gjennem Skriften og Traditionen, saa maatte Gud ikke blot byde Menneskeheden dette Indhold og overlade det til den selv at give det en Form, men han maatte skabe denne saavelsom hiint, han maatte indgive sit Sendebud Ordene saavelsom Ideerne, og ligesom han havde talt gjennem Propheterne og i Christus, saaledes maatte han skrive ved Evangelisterne, beslutte ved Concilierne og Paven; til Aabenbaringen maatte han føie Skriftens Inspiration [1]) og Kirkens Infallibilitet.

Efter den catholske Lære kan Kirken, forbi den ledes af d. h. Aand, ikke fare vild naar den opstiller Dogmer eller moralske Lærdomme [2]) og denne Ufeilbarhed indskrænkes ikke til de absolut nødvendige Ting, men udstrækkes ogsaa til andre, som Kirken befaler at troe eller at gjøre, enten de saa indeholdes i Skriften eller ei [3]). Spørger man nu, hvor denne ufeilbare Kirke er at søge, saa faaer man til Svar: i Totaliteten af de Troende og Bisskopperne [4]). Dog, disses fuldkomne Eenstemmighed er kun en

---

[1]) Inspirationen opfatter jeg med Twesten (Vorlesungen über die Dogmatik der luth. Kirche I, S. 401) som den chr. Bevidstheds Udtryk for den h. Skrifts Guddommelighed. I de gamle kirkelige Dogmatikeres Definitioner fremtræder denne Bestemmelse af Begrebet sjeldent reent og uden Sammenblanding med Aabenbaringsbegrebet.

[2]) Catech. Rom. I, 10. 8.: — ecclesia errare non potest in fidei ac morum disciplina tradenda, cum a spiritu sancto gubernetur.

[3]) Bellarmin. de eccles. milit. 14: Nostra sententia est, ecclesiam absolute non posse errare nec in rebus absolute necessariis, nec in aliis, quæ credenda vel facienda nobis proponit, sive habeantur expresse in scripturis, sive non —

[4]) Samme, sammest.: — et cum dicimus, ecclesiam non posse errare, id intelligimus tam de universitate fidelium quam de universitate episcoporum, ita ut sensus sit ejus propositionis: eccl. non potest errare, i. e. id quod tenent omnes fideles tanquam de fide, et similiter id quod docent omnes episcopi tanquam ad fidem pertinens, necessario est verum et de fide.

ideal Tilstand, i Virkeligheden kan der kun være Talen om en Majoritet af Troende og Biskopper, hvilken især fremtræder, naar disse sidste træde sammen i Synoder for at hæmme Forfalskningen af Troen blandt en hæretisk Minoritet. Synoderne, navnligen de oecumeniske, tilskreve sig derfor allerede tidligen, efter Apostelforsamlingens Exempel (Ap. Gj. XV, 28) den h. Aands Veiledning, og deres Ufeilbarhed, som Athanasius, Augustin o. A. endnu ikke havde anerkjendt, blev snart den herskende Anskuelse i Kirken [5]). Men allerede i den arianske Strid viste denne Bestemmelses Tilfældighed sig: paa mange Synoder, der ikke havde været mindre lovlige og mindre talrige end de, der senere bleve anseete for rettroende, seirede det arianske Parti, og dog bleve disse Synoders Bestemmelser ikke anerkjendte af Eftertiden [6]). Og da silldigere al Magtfuldkommenhed mere og mere concentrerede sig i den romerske Biskop, kom Paverne deels i Strid indbyrdes, deels i Uenighed med de store Reformationssynoder i det 15de Aarhundrede; hvorpaa Reformatorerne beraabte sig, for, ogsaa uden Hensyn paa Indholdet af Synodernes og de pavelige Beslutninger, at bevise deres Udueligbed til den høieste kirkelige Læreautoritet [7]). Saa meget desto ivrigere paastod man nu Skriftens Ufeilbarhed, af hvilken den kirkelige Ufeilbarhed i Catholicismen kun havde været en Fortsættelse.

Efter d. h. Skrifts egne Udsagn er det Gud, der har talt gjennem Propheternes Mund (Ap. Gj. 1, 16. IV, 24. jfr. Mt. I, 22, II, 15 o. fl. St.), og ligesom de hellige Gudsmænds Taler ikke fremgik af deres egen Villie, men af Guds Aands Tilskyndelse (2 Pet. I, 21), saaledes ere ogsaa deres Skrifter indgivne af Gud (2 Tim. III, 16), og det Ord for Ord, da Paulus jo (Gal. III, 16) bygger et dogmatisk Beviis paa en

---

[5]) Beviisstederne findes hos Gieseler, K. G. I, S. 413. 424 ff. Hase, Dogmatik, 2te Aufl. S. 443 f.

[6]) Jfr. Gieseler, p. anf. St. S. 427; Marheineke, System des Catholicismus, II. S. 294.

[7]) F. Ex. Luther, W. W. XVI, 2630.

gammeltestamentlig Ordform (σπέρματι ikke σπέρμασι)[8]. Ligeledes har Jesus erklæret for sine Disciple, at de ikke skulde være bekymrede for passende Taler, naar de for hans Skyld droges til Ansvar, thi det skulde indgives dem i den samme Stund, hvad de skulde tale; det skulde ikke være dem, der talte, men Guds Aand skulde tale i dem (Mt. X, 19 f.); ogsaa ellers skulde den guddommelige Aand staae dem bi, erindre dem om det, som han, Jesus, havde talt til dem, belære dem om Alt, og lede dem til al Sandhed (Joh. XIV, 26. XVI, 13). Derfor taler ogsaa Paulus i sine Breve deels udtrykkeligt i Herrens Navn (1 Cor. VII, 10), deels, naar han selv taler (V. 12. 15), beraaber han sig paa Guds Aand, som ogsaa han troer at have, og som har lært ham, hvad han taler (V. 40. jfr. II, 13. 16).

Paa Grund heraf gjaldt i den ældste christelige Kirke det G. T's og, eftersom de kom i kirkelig Brug, det N. T's Skrifter for at være indgivne af Gud ved hans Aand eller ved λογος[9]); en Indgivelse, der, ligesom den hvad det G. T. angaaer, ikke blot tilkom Propheterne i ængere Betydning, men ogsaa de historiske Bøger[10]), saaledes i det N. T. ikke blot tillagdes den prophetiske Bog, Aabenbaringen, eller tillige de anordnende og formanende apostoliske Breve, men ligesaavel de historiske Skrif-

[8]) Den samme Forestilling om de gammeltestamentlige Skrifter findes ogsaa hos Philo (s. Dähne, gesch. Darstellung der jüdisch-alex. Relig. Phil. I, S. 29 ff. Anm. S. 58 f.) og Josephus, f. Ex. contra Apionem I, 8, hvor han stiller Jødernes hellige Bøger, som δικαιως θεια πεπιςευμενα, saaat hver Jøde var beredt til ὑπερ ἀυτων, ἐι δεοι, θνησκειν ἡδεως, i Modsætning til de græske Skribenters Værker, for hvis Skyld ingen Græker vilde lide det Allermindste, om de og aldeles skulde tilintetgjøres; λογυς γαρ ἀυτα νομιζουσιν ἐιναι κατα την των γραψαντων βυλησιν ἐσχεδιασμενυς.

[9]) Justin. Apol. I, 33 ff. Athenagoras. legat. 7 ff. Theoph. ad Autol. II, 9. f. 22: διδασκυσιν ἡμας ἁι ἁγιαι γραφαι και παντες ὁι πνευματοφοροι, ἐξ ὡν Ἰωαννης —

[10]) Efter Philo have de mosaiske Skrifter en høiere og fuldkomnere Grad af Inspiration end de prophetiske, s. Dähne, p. anf. St. S. 29.

ter[11]. I friere alexandrinsk Aand udstrakte de ældste græske Lærere vel ogsaa den guddommelige Begeistring paa andre Mennesker og Skrifter end de bibelske[12]; og selv Tertullian forstaaer Stedet 2 Tim. III, 16 saaledes: omnem scripturam ædificationi habilem divinitus inspirari[13]. Dog var dette kun en guddommelig Begeistring i videre Betydning; naar man talte nøiagtigere, indskrænkede man denne, og med den Ufeilbarheden, til Aabenbaringsdocumenterne i øngere Betydning — til hvilke man rigtignok i den ældste Tid endnu regnede nogle Apocrypher, som Hyrden af Hermas og selv de sibyllinske Orakler. Vanskeligheder foraarsagede det vel allerede tidligt, at navnligen de historiske Skribenter ikke beraabte sig paa d. h. Aand, der talte igjennem dem, men at der, istedet herfor, i Fortalen til Lucas's Evangelium, fandtes en Beraabelse paa aldeles menneskelige Efterforskninger: men man stillede begge Dele uden videre ved Siden af hinanden[14]. Hertil kom, at den kirkelige Tradition ikke tillagde alle Bøger i det N. T. saadanne Forfattere, der som Christi umiddelbare Lærlinge nøde en høiere Autoritet; men man forstod at dække Forfatterne til de to midterste Evangelier ved 2 Apostlers Anseelse, og at skaffe dem Aandens

---

11) S. det i Anm. 18 anførte Sted af Irenæus og Orig. homil. in Luc. I: Matthæus et Marcus et Johannes et Lucas non sunt conati scribere, sed sp. scto pleni scripserunt Evangelia. Chrysost. homil. in Matth. I: ἀφ' ϐ (θεϐ) και ὁ Ματθαιος τϐ πνευματος ἐμπλησθεις ἐγραψεν ἁπερ ἐγραψεν. Jfr. Sammes homil. in Joh. 1.

12) Efter Philo, quis rerum divin. hæres 517. Clem. Alex. Strom. VI, 17. Clem. Homil. XVII, 18.

13) De cultu femin. I, 3.

14) Euseb, H. E. III, 4: Λϐκας — τα πλειςα συγγεγονως τῳ Παυλῳ και τοις λοιποις δε ὀυ παρεργως των ἀποστολων ὁμιληκως, ἡς ἀπο ταυτων προσεκτησατο ψυχων θεραπευτικης ἐν δυσιν ἡμιν ὑποδειγματα θεοπνευςοις καταλελοιπε βιβλιοις. Chrysost. homil. in Act. I: Τι ὀυν; ἱςορια μονον το πραγμα ἐςι και πνευματος ἀμοιρος ὁ λογος; ϐδαμως o. s. v.

Gave i høiere Maal ved at indlemme dem ibetmindste blandt de 70 Discipler[15].

For desto fuldkomnere at udelukke den besmittende menneskelige Medvirkning, forestillede man sig den Inspireredes Tilstand som en fuldkommen Undertrykkelse af den menneskelige Aandsvirksomhed ved den guddommelige Virkning[16]; indtil det senere, i Modsætning til de montanistiske Convulsioner, blev den herskende Anskuelse: *μη δειν προφητην ἐν ἐκστασει λαλειν*[17]).

Den guddommelige Indgivelse af d. h. Skrift blev snart udstrakt til de enkelte Ord, og tilligemed den forsætlige Usandhed ogsaa enhver uvilkaarlig Vildfarelse udelukket[18]); snart skjelne-

---

15) S. Credner, Einleitung in das N. T. I. S. 100. 113. 126.

16) Saaledes de ældste Platonikere, i Overeensstemmelse med Philo, de special. legg. II, 343: *προφητης — ὐδεν ἰδιον ἀποφαινεται το παραπαν, ἀλλ᾽ ἐςιν ἑρμηνευς, ὑποβαλλοντος ἑτερυ πανϑ᾽ ὁσα προφερει και καϑ᾽ ὁν χρονον ἐνϑυσιᾳ γεγονως ἐν ἀγνοιᾳ, μετανιςαμενυ μεν τυ λογισμυ και παρακεχωρηκοτος την της ψυχης ἀκροπολιν, ἐπιπεφοιτηκοτος δε και ἐνῳκηκοτος τυ ϑειυ πνευματος και πασαν την της φωνης ὀργανοποιΐαν κρυοντος και ἐνηχυντος ἐις ἐναργη δηλωσιν ὡν προϑεσπιζει.* Jfr. ogsaa Josephus, Antiq. IV, 8. 5. — Justinus, cohort. ad Græc. 8: De hellige Mænd blandt vore Forfædre havde ingen Talefærdighed eller Stridskunst nødig, *ἀλλα καϑαρυς ἑαυτυς τῃ τυ πνευματος παρασχειν ἐνεργειᾳ, ἱν᾽ ἀυτο το ϑειον ἐξ ούρανυ κατιον πληκτρον, ὡσπερ ὀργανῳ κιϑαρας τινος ἠ λυρας, τοις δικαιοις ἀνδρασι χρωμενον, την των ϑειων ἡμιν και ὐρανιων ἀποκαλυψῃ γνωσιν* Athenag. legat. pro Christ. 9: — *προφητην, ὁι κατ᾽ ἐκςασιν των ἐν αὐτοις λογισμων, κινησαντος αὐτυς τυ ϑειυ πνευματος ἁ ἐνηργυντο ἐξεφωνυν, συγχρησαμενυ τυ πνευματος ὡσει και αὐλητης αὐλον ἐμπνευσαι.* Tertull. adv. Marcionem gjør den Bemærkning ved Ordene *οὐκ εἰδως ἁ λεγει* i Forklarelseshistorien: gratiæ ecstasin i. e. amentiam convenire.

17) Titel paa et tabt Skrift af Miltiades, hos Euseb. H. E V, 17. 1. Jfr. Athanasius Or. III c. Arian. 47. I den sildigere Tid tilskreves (f. Ex. af Thomas Aquinas) en David den bevidste Prophetie, en Kaiphas den ubevidste.

18) Iren. adv. hær. III, 16, 2: Potuerat dicere Matthæus: Jesu generatio sic erat. Sed providens Sp. s. depravatores et præmuniens contra fraudulentiam eorum, per Matthæum sic ait: Chri-

des der, og det tildeels af de samme Forfattere, mellem forskjellige Grader i Inspirationen; man lod Forfatterne, uagtet al guddommelig Indgivelse, skrive efter deres Fatte- og Hukommelsesevne, og henviste fra de enkelte Ord og Bogstaver, til hvilke Sandheden ikke var bunden, til Aanden, der gik gjennem deres Skrifter [19]).

Ogsaa i Middelalderen finde vi, ved Siden af den overleverede strænge Anskuelse, meget frie Domme om Inspirationen, ifølge hvilke Evangelisterne skulde have skrevet udaf deres naturlige Hukommelse og ikke været frie for Hukommelsesfeil, Propheterne undertiden have savnet den h. Aand, og, overladte til sig selv, fremkommet med noget Falskt, og Apostlene selv, som det viste sig ved Peters Adfærd i Antiochia, endog efter d. h. Aands Udgydelse ikke have været frie for Vildfarelser [20]).

---

sti generatio sic erat. Orig. Comm. in Matth. T. XVI, 12: *εἰρε γαρ ἀκριβως πιϛευομεν ἀναγεγραφθαι συνεργυντος και τυ ἁγιυ πνευματος τα ἐυαγγελια, και μη ἐσφαλησαν ἐν τῳ ἀπομνημονευειν ὁι γραψαντες ταυτα.* Augustin. de consensu evangelistarum II, 12, 29: Omnem — falsitatem abesse ab Evangelistis —, non solum eam, quæ mentiendo promitur, sed etiam quæ obliviscendo.

19) Orig. Comm. in Joh. I, 5, adskiller fra de prophetiske Skrifter, der fremtræde med Formler: *ταδε λεγει Κυριος ὁ παντοκρατωρ*, de apostoliske med deres *κἀγω λεγω, και οὐχ ὁ Κυριος* o. desl. som ikke inspirerede i samme Grad, og efter homil. in Numer. XVI, 8 er det ogsaa Tilfældet hos Mose og Propheterne, at aliqua quidem Dominus locutus est, et non prophetæ, alia vero prophetæ et non Dominus. Augustin. de consensu evang. II, 12. 27: — Si quæritur, quæ verba potius Johannes bapt. dixerit, utrum quæ Matthæus, an quæ Marcus — nullo modo hinc laborandum esse judicat, qui prudenter intelligit, ipsas sententias esse necessarias cognoscendæ veritati, quibuslibet verbis fuerint explicatæ. Quod enim alius alium verborum ordinem tenet, non est utique contrarium. Neque illud contrarium est, si alius dicit, quod alius prætermittit. Ut enim quisque meminerat et ut cuique cordi erat, vel brevius vel prolixius eandem tamen explicare sententiam, ita eos explicasse manifestum est.

20) S. et Sted af Euthymius hos Tøllner: die göttliche Eingebung der heil. Schrift. S. 37, og et af Abälard hos Hase, Dogm. S. 469.

Endnu friere Anskuelser kom i Omløb da Videnskaberne igjen opblomstrede, og man lærte at betragte de h. Skrifter som andre Levninger fra Oldtiden. Erasmus meente, at d. h. Aand, som besjælede Apostlene, havde uden Skade for Evangeliet tilladt, at de vare uvidende om Noget, vildfarende i Noget; selv understøttede af d. h. Aand vare de underkastede menneskelig Indskrænkning og udsatte for at feile [21]). Ogsaa om Luther er det bekjendt, hvorledes han lod Propheterne studere i Moses, de sildigere i de tidligere, og under Optegnelsen af deres gode d. e. af d. h. Aand indgivne Tanker, ofte noget Menneskeligt, Ugediegent og Forgjængeligt komme ind med; hvorledes han desuden tillægger det N. T's Skrifter en meget ulige Værdi, sætter de 3 første Evangelier langt under de paulinske Breve og det johannæiske Evangelium, ja endog kalder Jacobs Brev „eine strøherne Epistel" og betragter Modsigelsen mellem ham og Paulus som uopløselig [22]): dog er det endnu i den gamle Ubestemthed, som vi saae hos en Augustin o. A., saaat Luther i Striden om Nadveren kunde lægge en saadan Vægt paa et Ord, at den kun kunde begrundes ved hans Efterfølgeres strænge Inspirationstheorie. Ligeledes driver ogsaa Zwingli paa, at alle Dele af d. h. Skrift skulle have samme forbindende Kraft [23]) og Calvin vil, at man skal betragte den, som om Gud selv talede ned fra Himlen [24]). Ogsaa i de to protestantiske Confessioners Symboler, saavelsom i Tridentinerconciliets Beslutninger, betegnes d. h. Skrift som indgivet dens Forfattere af Gud [25]); men at denne Inspiration strækker sig til de enkelte Ord, bliver

---

[21]) Til Matth. 2: Sp. ille divinus, mentium apostolicarum moderator, passus est, suos ignorare quædam et labi errareque alicubi judicio sive affectu, nullo incommodo Evangelii. Til Ap. Gj. X: Homines erant; quædam ignorabant, in nonnullis errabant.

[22]) Werke XIV, jfr. Planck, Geschichte des prot. Lehrbegriffs, II, S. 94 ff.

[23]) Ecclesiastes, Opp. II, p. 49.

[24]) Instit. I, 7, 1.

[25]) Trid. Syn. Sess. IV, de canon. scr. Apol. Conf. Aug. II, 107 f. Art. Smalcald. IX, 13. Conf. et expos. brev. et simpl. 1. Conf. Belg. 3.

mere forudsat, end udtalt [26]) (med Undtagelse af i eet reformeert Symbol, hvorom senere).

Dog, det protestantiske Systems Consequents maatte i dette Punct drive Sagen til det Yderste. Naar Kirkens Autoritet var omstødt og Aanden dog behøvede en ydre Autoritet, saa var kun Skriften tilbage, og denne var ikke nogen absolut Autoritet, hvis man turde disputere med den om nogen af dens Lærdomme, ja blot om et Ord. Gik man nemlig videre end til den Forskjel, som selve Skriften gjør med Hensyn paa de abrogerede gammeltestamentlige Foranstaltninger, og indrømmede et udenfor den liggende Princip, den menneskelige Forstand, med Bevidsthed og klart og udtrykkeligt Ret til at adskille Skriftens menneskelige Bestanddele fra de guddommelige, dem, der indeholdt en Forpligtelse, fra dem, der ikke indeholdt nogen, saa havde den ophørt at være den absolut bestemmende Magt og det var ikke muligt at sætte en Grændse, til hvilken Forstanden turde gaae i sin Udsondringsproces [27]).

Catholikerne, der foruden Skriften havde Kirken og Traditionen som bestemmende Autoriteter, kunde lettere give Noget efter med Hensyn paa Skriften, ja, i Striden mod Protestanterne, der vilde bygge Alt paa denne alene, var det endogsaa i deres Interesse at fremhæve dens blandede Beskaffenhed. Ifølge Bellarmin har saaledes d. h. Aand kun tilskyndet de historiske Skribenter i Bibelen til at optegne det, som de havde seet og hørt, ved Nedskrivningen havde den ikke positivt hjulpet

---

[26]) Apol. II. 108: Num frustra existimant toties idem repeti? Num arbitrantur, excidisse spiritui sancto non animadvertenti has voces?

[27]) Quenstedt har fuldkommen Ret, naar han, Theol. didact. polem. I. p. 71 siger: Si in ll. canonicis aliqua humano more et industria, non inspiratione spiritus scti essent scripta, periclitaretur scripturæ firmitas et certitudo, periret auctoritas uniformiter divina, titubaret fides nostra. Si enim unicus scripturæ versiculus cessante immediato spiritus sancti influxu conscriptus est, promtum erit Satanæ, idem de toto capite, de integro libro, de universo denique codice biblico excipere, et per consequens totam scripturæ auctoritatem elevare.

dem, men kun vaaget over dem, for, ifald noget Urigtigt skulde løbe med, da at afholde dem fra at optegne det[28]; andre Jesuiter gjorde ikke engang denne sidste Clausul, men tilstode Muligheden af, at Evangelierne kunde indeholde Urigtigheder[29].

Derimod blev i den protestantiske Kirke Inspirationslæren udviklet i dens hele Strænghed. Allerede det, at de hellige Skribenter overhovedet fandt sig bevægede til at skrive, udgik fra en guddommelig Tilskyndelse og Befaling (impulsus ad scribendum), hvad de skulde skrive, blev indgivet dem af d. h. Aand (suggestio rerum), der endog bestemte, hvorledes de skulde skrive det (suggestio verborum). Den guddommelige Indgivelse saavel af Ordene som af Indholdet[30]) og det uden Forskjel om det var dogmatisk eller historisk, moralsk eller geographisk[31]), om det iforveien havde været Skribenterne bekjendt el-

---

28) Bell. de verbo div. I, 15: Aliter Deus adfuit prophetis, aliter historicis. Illis revelavit futura et simul adstitit, ne aliquid falsi admiscerent in scribendo; his non semper revelavit ea, quæ scripturi erant, sed excitavit duntaxat, ut scriberent ea, quæ vel viderant, vel audierant, quorum recordabantur, et simul adstitit, ne quid falsi scriberent, quæ assistentia non excludebat laborem.

29) Alb. Pighii hierarch. eccles. I, 2 (hos Quenstedt p. anf. St. S. 79): Matthæus et Johannes Evangelistæ potuerunt et labi memoria et mentiri. Quis certos nos reddet vera esse et certa, quæ scribunt omnia de Christo (navnligen Marcus og Lucas), quæ nunquam viderant, sed crediderunt narrantibus aliis? o. s. v.

30) Quenstedt, p. anf. St. p. 72 f.: Non solum res et sententias in scr. s. contentas, seu sensum verborum, prophetis et apostolis inspiravit sp. s., quas suo idiomate suisque verbis pro arbitrio vel efferrent vel exornarent; sed etiam ipsamet verba et voces omnes ac singulas individualiter sp. s. sacris scriptoribus suppeditavit, inspiravit et dictavit.

31) Samme, sammesteds p. 70: Αλλιας propheticæ et apostolicæ objectum — non tantum sunt summa fidei mysteria — aut ea, quæ ad fidem salvificam directe faciunt, quasi hæc solum loquunti sint et scripserint sancti Dei homines ex inspiratione et impulsu sp. s., reliqua vero, utpote historica, moralia, naturalia, cessante sp. s. φορᾳ, proprio casu et instinctu addiderint; sed in universum om-

ler ikke[32]), blev nu den orthodoxe Kirkelære. De hellige Skribenter heed nu, uden at det gjorde Forskjel om de vare Apostle eller kun Apostlenes Medhjælpere[33]), Dei amanuenses, Christi manus et spiritus sancti tabelliones sive notarii et actuarii[34]); ligesom de kun laante Tungen til den mundtlige Forkyndelse, saaledes laante de til den skriftlige kun Pennen, som den hellige Aand førte, og d.h. Skrift havde, uagtet Flere havde optegnet den, kun een Forfatter, nemlig Gud[35]). Den øiensynlige Forskjellighed i Stilen og Fremstillingsmaaden (thi en Forskjellighed, eller endog en Modsigelse i Indholdet i Læren og Historien indrømmede man ikke), vilde rigtignok ikke godt lade sig forene med denne Paastand om een auctor principalis. Den

---

nia, quæcunque in scriptura continentur. Selv Inspirationen af det paulinske Sted om Kappen fandt sine Forsvarere: Quenstedt p. anf. St. p. 71: Multa in scripturis levia videntur (quale est etiam illud de pænula, quam Paulus in Troade apud Carpum reliquerat 2 Tim. IV, 13), ad quæ existimant indignum esse, ut deducamus sp. scti majestatem; quæ tamen magni momenti sunt, si finem spectemus Rom. XIV, 4, et sapientissimum Dei consilium, quo etiam talia divinis libris inserta sunt. Jfr. ogsaa Semler, von freier Untersuchung des Kanon II, S. 67 f.

32) Quenstedt p. anf. St. p. 67 f. Omnes et singulæ res, quæ in scr. s. continentur, sive illæ fuerint s. scriptoribus naturaliter prorsus incognitæ, sive naturaliter quidem cognoscibiles, actu tamen incognitæ, sive denique non tantum naturaliter cognoscibiles, sed etiam actu ipso notæ, vel aliunde, vel per experientiam et sensuum ministerium, — singulari sp. s. suggestioni, inspirationi et dictamini acceptæ ferendæ sunt.

33) Samme, sammest. p. 72: In scripturam sacram nullam infert divinitatis deprecationem dispar scribentium axioma; sive illi fuerint apostoli, sive apostolis inferiores, evangelistæ aliive sancti Dei homines; quia, quos non invenit pares, facit in hoc negotio pares divina inspiratio illa, qua acti scripserunt.

34) Samme, sammest. p. 55.

35) Sammest.: Solus — Deus, si accurate loqui velimus, s. scripturæ auctor dicendus est, prophetæ vero et apostoli auctores dici non possunt nisi per quandam catachresin; utpote qui potius Dei auctoris calami et ἀρχιγραμματεως sp. s verbum dictantis et inspirantis notarii et amanuenses fuerunt.

mindst farlige, og efter Principet consequenteste Udvei var, at aflede denne Forskjel blot af den inspirerende Aands Vilkaarlighed og af det Hensyn, som den tog til de Gjenstande, der skulde afhandles [36]; men dette blev usandsynligt ved den paafaldende Overeensstemmelse, der fandt Sted mellem mange af de bibelske Skribenters Stiil og deres ellers bekjendte Livs- og Dannelsesforhold [37]. Man kunde derfor ikke undgaae, at lade d. h. Aand ved Valget af Udtrykket tage Hensyn til Forfatterens Individualitet og Dannelsestrin, d. v. s., at lade den vælge saadanne Ord, som Forfatteren, naar han var overladt til sig selv, vilde have valgt [38]: hvorved Inspirationen af Ordene i Realiteten igjen blev taget tilbage.

Hermed hang desuden endnu eet farligt Punct sammen. Det var eiensynligt, at ikke det hele G. T. var skrevet paa reent Hebraisk, ikke det hele N. T. paa reent Græsk; derfor havde sprogkyndige Kirkefædre, som Hieronymus, talt om Barbarismer og Solecismer i Skriften, ja, de havde med Forkjærlighed fremhævet Apostlenes ulærde, eenfoldige, bondeagtige og raae Sprog som Folie for deres Værkers guddommelige Indhold; ligesom de fremhævede Christi Armod og lave Stand som Contrast til hans Persons Høihed, og paa lignende Maade havde

---

[36]) Calov. Syst. II. th. I. p. 574: Sp. s. non adstrictus fuit ad ullius stylum, sed ceu liberrimus linguarum donator charactere, stylo ac sermonis genere uti potuit per unumquemque quo libuerit, — qui vero non tam auctorum dicendi facultatem, quam materiarum de quibus loqui voluit indolem spectavit. Ideoque non mirum, eundem spiritum varium sermonis characterem adhibuisse. Causa diversi sermonis est, quia dat. sp. s. unicuique eloqui prout vult.

[37]) Denne Overeensstemmelse mellem en Jesaias's, en Jeremias's, en Ezechiels o. Fl. Fremstillingsmaade og Livsforhold havde allerede Hieronymus eftervüst.

[38]) Quenstedt, p. anf. St. p. 76: Spiritus s. — ad scriptorum s. captum et indolem sese attemperavit, ut mysteria secundum consuetum dicendi modum consignarentur. Adeoque ea verba sp. s. amanuensibus inspiravit, quibus alias usi fuissent, si sibi fuissent relicti.

nyligen blandt Catholikerne Erasmus, og selv flere protestantiske Theologer, ytret sig. Men, naar man holdt paa den strænge Inspirationstheorie, saaledes som den tilsidst havde uddannet sig blandt Protestanterne, saa faldt Dadelen mod de bibelske Skribenters Stiil tilbage paa auctor primarius scripturæ s.: at sige, at Apostlene ikke have skrevet rigtigt Græsk — erklærede de Wittenbergske Theologer medrette — er en Fornærmelse mod d. h. Aand, der har har talt og skrevet gjennem dem[39]; man maatte derfor ved de kunstigste Distinctioner og de voldsomste Vendinger tage de bibelske Bøger i Forsvar mod disse Angreb[40].

Dog, man kunde endnu ikke blive staaende ved Ordinspirationen som saadan. Ord bestaae af Bogstaver, de kunne ikke være inspirerede, naar disse ikke ere det. Men nu gjorde den fremskridende Critik den Opdagelse ved det G. T., som især blev udtalt af L. Capellus, at de hebraiske Puncter langtfra ikke ere saa gamle, som den af Consonanter bestaaende hebraiske Text, men en sildigere rabbinsk Tilsætning. Det var svært at stampe mod denne Braad: dog paatoge de 2 Burtorfer sig lærde Gjendrivelser[41], men Hovednerven i disse var et argumentum ex silentio, der af de orthodoxe Dogmatikere maatte understøttes ved Argumenter ab incertitudinis et obscuritatis scripturæ s. periculo, a scripturæ perfectione[42], og det yngste af de re-

---

39) Hos Quenstedt, p. anf. St. p. 84.

40) Quenstedt, p. anf. St. p. 82: Aliud est ἑβραΐζειν, aliud βαρβαρίζειν et σολοικίζειν, illud de N. T'o affirmamus, hoc negamus. 84: Ad regulas grammaticorum exempla bonorum auctorum, et cum primis θεοπνεύστων, non sunt exigenda, sed potius ex exemplis sacris ac profanis ampliandas et perficiendas regulas esse statuimus.

41) Den ældre Buxtorf skrev: Tiberias, sive Commentarius Masoreticus etc.; den yngre: Tractat. de punctorum, vocalium et accentuum orig. antiq. et auct.

42) Dannhauer, hodosophia, I, 58: Quomodo erit perfecta scriptura (efter 5 Mos. IV, 2. XII, 32; det nemlig, som man ikke maa føie Noget til, og ikke tage Noget fra, maa være fuldkomment) ea, quæ solo corpore constat, anima vocalium destituta.

formeerte Symboler optog endog den Sætning, at de hebraiske Vocaler havde samme Alder som Consonanterne[43]).

Dog, det var kun Begyndelsen til den Fare, med hvilken den bibelske Texts Critik truede den kirkelige Inspirationstheorie. Om ogsaa Texten Ord for Ord, ja Bogstav for Bogstav, var indgivet Forfatterne, hvem indestod da for, at den var nøiagtig afskrevet, at den første Copie ikke paa mange Steder afveeg fra Originalen, og den anden og fjerde Copie fra den første og tredie. Saadanne Uligheder og Varianter bragte en Richard Simonis[44]), en Mills, en Wetsteins og selv den fromme Bengels critiske Arbeider i tusindviis for Lyset; og man saae den h. Aands Arbeide ved Inspirationen af Skriften sat i Fare for at være spildt, det guddommelige Ords Strøm gjort uklart ved Blandingen med menneskelig Svaghed og Efterladenhed og den feilende Menneskeaand, som man i d. h. Skrift havde villet give en

---

[43]) Form. Cons. Helvetica, Can. II: Hebraicus V. T'i codex — tum quoad consonas, tum quoad vocalia, sive puncta ipsa, sive punctorum saltem potestatem — θεοπνευστος — Can. III: Eorum proinde sententiam probare neutiquam possumus, qui lectionem, quam hebraicus codex exhibet, humano tantum arbitrio constitutam esse definiunt, quique lectionem hebraicam quam minus commodam judicant configere, eamque ex LXX seniorum aliorumque versionibus græcis, codice samaritano, Targumim chaldaicis — imo quandoque ex sola ratione emendari religioni neutiquam ducunt — atque ita fidei nostræ principium ejusque auctoritatem sacrosanctam anceps in discrimen adducunt.

[44]) I hans Histoire critique du V. T., der ligeledes afgiver et Beviis paa, hvormeget friere en Stilling end Protestanterne, Catholikerne indtoge i Henseende til denne Materie. Les catholiques — siger han I, 1 (jeg tager Citatet af Credners Einleitung in das N. T. I, S. 31) — qui sont persuadés, que leur religion ne dépend pas seulement du texte de l'écriture, mais aussi de la tradition de l'église, ne sont point scandalisés de voir, que le malheur des temps et la negligence des copistes ayent apportés des changemens aux livres sacrés, aussi bien qu'aux livres profanes. Il n'y a que des protestans préoccupés ou ignorans, qui puissent s'en scandaliser.

ubedragelig Veiledning, saae man igjen sat til Dommer over denne — idet den skulde prøve de forskjellige Læsemaader. Naar Kirken vilde være consequent, saa var der ikke Andet tilovers at gjøre, end enten at fastholde textus receptus som guddommelig inspireret og lade Inspirationsunderet gjentage sig i en Række Afskrifter af d. h. Bøger gjennem hele den christelige Tid[45]; eller at antage Critikens Resultater, og med dem tage alle Følgerne paa sig. Til det Første havde den ikke Mod, til det Sidste ikke Lyst. Den indtog derfor den latterlige Stilling, enten ganske[46], eller til en vilkaarligen opstillet Grændse[47], at nægte Kjendsgjerningen, og at gjøre sure Miner til Critiken, der dagligen gjorde den evidentere.

Endnu mere hensigtsstridigt, altsaa endnu uværdigere for Gud, maatte det synes, hvis han havde ladet en eller flere af de Bøger, der vare indgivne Forfatterne til Menneskenes religiøse Belæring og Saliggjørelse, ganske og aldeles gaae tabt[48]. Men at dette var skeet, synes at fremgaae af selve den hellige

---

[45]) S. Chubb, posth. Works (hos Leland, Abriß deistischer Schriften, übers. von Schmidt, I, S. 455): Hvis Gud havde givet en Aabenbaring til Nytte for Menneskeslægten, saa vilde han have sørget for, at den var bragt uforvansket til alle kommende Tider, han maatte have straffet Enhver, der enten i Afskrivningen eller i Oversættelsen havde begaaet en Feil, med en pludselig Død som Ananias og Sapphira. Jfr. ogsaa Edelmann, Glaubensbekenntniß, S. 47. 67 ff.

[46]) Som Form. cons. Helv.

[47]) Quenstedt, p. ans. St. p. 194: Distingue inter lectionis varietatem et diversitatem, et textus originalis falsationem universalem. Diversas et variantes diversarum editionum lectiones in pluscul is locis fontium dari concedimus — non tantum quoad dictiones, sed etiam quoad integras sententias, sive omissas, sive immutatas, sive transpositas. Ast inde perperam papicolæ universalem codicum falsationem et depravationem inferunt, cum inter variantes illas lectiones etiam veræ et genuinæ asserventur.

[48]) Samme, sammest. p. 189: Det vilde ikke kunne forenes med providentia divina, quæ non permisit, ut perirent libri illi, quos ipsa in usum canonicum perpetuum totius ecclesiæ semel destinavit.

Skrifts Angivelser, da den omtaler flere prophetiske og apostoliske Skrifter, der ikke findes i den bibelske Samling. Man indvendte for det Første: Mange af de Bøger, som man troer at savne i vor Canon, ere i Realiteten indeholdte deri, og det beroer paa en Misforstaaelse, at man savner dem. Saaledes udgjøre Nathan's, Gad's og andre Propheters Bøger, om hvilke der er Tale i 1 Kren. XXIX, 29. 2 Kren. IX, 29. XII, 15. XIII, 22, Bestanddele af Samuels og Kongernes Bøger; saaledes er der ved det Brev, om hvilket Paulus taler 1 Cor. V, 9, ikke meent et tidligere Brev, der er gaaet tabt, men et tidligere Afsnit af det, vi endnu have. Eller, for det Andet, om ogsaa virkelig nogle af de Skrifter, der anføres i Bibelen, ere tabte, saa vare de enten ikke hellige, idetmindste ikke hellige for alle Tider; men enten politiske, som Bøgerne om Jehovas Krige (4 Mos. XXI, 14), den Retskafnes Bog (Jos. X, 13, 2 Sam. I, 18); eller naturvidenskabelige, som Salomo's Udsagn om Urter og Frugter (1 Kong. IV, 32 f.)[49]; eller, om det ogsaa var hellige Skrifter, som Pauli Brev til Laodicenerne (Col. IV, 16) udentvivl var, saa var det dog ikke canoniske[50]. Fra det samme Synspunct kunde man ikke indrømme, at Matthæi Evangelium oprindeligen var skrevet paa Hebraisk, da Gud ikke vilde have ladet en Text gaae tilgrunde, som han selv havde indgivet[51].

Men hvad nu, om der vel i vor Canon ikke fattedes Noget, som oprindeligen hørte derhen, men omvendt flere Bøger fandtes i den end der hørte til den, d. v. s. om der blandt de bibelske Skrifter fandtes uægte, underskudte? Dette Spørgs-

---

49) Neque enim quidquid Salomon scripsit, canonicum fuit, sed quidquid ut authenticus Dei notarius scripsit. Quenst. p. anf. St. p. 193.

50) Dette anfører Quenst. som en fremmed Anskuelse; selv holder han det for sikkrere, at erklære Brevet for et, som Laodicenerne have skrevet til Paulus eller andetstedshen.

51) Quenstedt p. 215: Si hebr. textus Matthæi fuisset authenticus, et in perpetuum ecclesiæ usum a Deo destinatus, divina providentia non permisisset eum interire.

maal om det G. og N. T's Skrifters Authentie, der nu forvolder os saa meget Bryderi, kunde i denne Form slet ikke opstaae for hine lykkelige Mennesker. De ilede saa hurtigt henover auctores secundarios til auctor primarius scripturæ s., at hine endog vare dem ligegyldige. Om Skriften heel og holden var authentisk, bekymrede de sig lidet om, naar den kun heelt-igjennem var inspireret. Hvad kunde det ogsaa gjøre, om Christi Gjerninger og Taler vare optegnede af Dien- og Drevidner eller af Andre, da Gud, eftersom han dog maatte indgive hine en tilforladelig Efterretning derom, ligesaagodt kunde indgive disse den [52].

Blev der nu Spørgsmaal om et Beviis for den h. Skrifts Guddommelighed, saa gik de orthodoxe Theologer i den lutherske Kirke ikke som vor Tids Theologer ud fra de enkelte Skrifters Ægthed og Forfatternes Sanddruhed. Saadanne Grunde, ligesom ogsaa Fortræffeligheden af d. h. Skrifts Indhold, Høiheden i Udtrykket, selv Undere og Spaadomme [53], begrundede ef-

---

[52]) Quenstedt, p. 114 f. (efter Hülsemann): Non est necessaria traditio ad id, ut scriptor libri alicujus canonici nominetenus certo agnoscatur, nec in nomine committatur error; neque enim hoc ad salutem creditu est necessarium. Sive enim Philippus, sive Bartholomæus (sive Cajus, sive Titius etc., — maa man sætte til ifølge det Sted, der er anført i Anm. 33) conscripserit Evangelium, quod Marci nomine legitur, nihil facit ad fidem salvificam.

[53]) Criterierne for d. h. Skrifts Guddommelighed inddeles af de gamle protestantiske Dogmatikere i interna og externa. 1. Til hine regner f. Ex. Quenstedt p. 97 ff. 1) Dei in scripturis de se loquentis majestas (Formler, som: Saa taler Herren, o. desl.) 2) Scripturæ ipsius veritas (Opfyldelsen af Spaadommene, Overeensstemmelsen mellem alle Skriftens Bøger og Dele). 3) Rerum et mysteriorum, quæ in scripturis proponuntur, sublimitas. 4) Sermonis singularitas. 5) Summa sive dogmatum sive præceptorum sanctitas. 6) Visionum divinarum admiranda varietas. 7) Singularis ad flectendas hominum mentes ad omne genus virtutum — efficacitas. 8) Supra omnia pagana monumenta antiquitas. 9) Interminabilis perpetuitas. 10) Hører under 2. II. *Externa* motiva sunt 1) Miraculorum claritas. 2) Totius fere orbis consensus. 3) Ecclesiæ, in primis primitivæ, testificatio. 4) Hostium de scripturæ dignitate

ter deres Mening kun en menneskelig Tro, en moralsk Sandsynlighed, der, saa høit den end kan stige, dog aldrig bliver absolut Vished, guddommelig Tro [54]); hvorfor allerede Calvin advarer imod, at bygge Troen paa det guddommelige Ord paa menneskelige Grundes og Slutningers Sandbund [55]). Den Klippe, paa hvilken Troen paa Skriften skal grunde sig istedetfor paa hine, var for Catholikerne, efter Augustins bekjendte Udsagn, Kirken. Her havde de en sidste Instants, fra hvilken ingen videre Appellation var mulig; thi for at kunne betvivle Kirkens guddommelige Autoritet, maatte Catholiken have staaet selvstændig udenfor den catholske Kirke, i hvilken han dog var indbefattet som et Led af dens store Legeme. Protestantismen indtog denne Stilling udenfor den bestaaende Kirke, og det blev nu et Spørgsmaal, om Catholicismens Grundforudsætning, Kirkens guddommelige Anseelse, havde Gyldighed, og et Spørgsmaal af denne Art er bestandig saa godt som et benægtende Svar. Kunde saaledes Kirkens Vidnesbyrd som blot menneskeligt ikke mere være tilstrækkeligt til at godtgjøre Skriften som Guds

---

et præstantia confessio. 5) Felix ac subita doctrinæ per orbem absque armis — propagatio atque admirabilis conversarum gentium per Evang. successus. 6) Gaaer ud paa det Samme som 5. 7) Tot millium martyrum et confessorum constantia. 8) Mira verbi illius tot sæculis contra tot hostes — conservatio. 9) Denique (naar Enden er god, er Alting godt) persecutorum et contemtorum verbi divini poenæ.

[54]) Quenstedt, p. anf. St. p. 98: Motiva illa tam interna quam externa, quibus in notitiam auctoritatis scripturæ deducimur, faciunt scripturæ s. θεοπνευσιαν probabilem, et pariunt certitudinem non conjecturalem tantum sed moralem, ita ut eam in dubium vocare dementis sit; non faciunt vero scripturæ divinitatem infallibilem et omnino indubitatam, nec mentem intrinsecus ἀμεταπτωτως και ἀμετακινητως convincunt, h. e. non gignunt fidem divinam, sed tantum humanam.

[55]) Calvin. Institut. I, 7, 4 f.: Verum quidem est, si argumentis agere libeat, multa posse in medium proferri, quæ facile evincunt, si quis est in coelo Deus, legem et prophetas et evangelium ab eo manasse. Præpostere tamen faciunt, qui disputando contendunt solidam scripturæ fidem astruere. — Thi: si quis sa-

Ord[56]), saa opstod der nu for Protestantismen en ny Vanskelighed, som i Begyndelsen ikke syntes betydelig, men som den nu i det sidste Aarhundrede med hvert Aarti mere og mere lider under. Det er nemlig en ganske anden Sag, at bevise Skriftens Guddommelighed end et Instituts som Kirkens. Denne beviser sig selv: Kirken existerer jo ikke udenfor Totaliteten af sine Medlemmer, og disse ere kun Medlemmer under Forudsætning af dens Guddommelighed. Men til en h. Skrift staae de Troende i et saa immanent Forhold som til Kirken, den er ikke en levende Proces, der i sig indbefatter Subjecterne, men disse staae lige over for den, som for et Object, med hvilket de først skulle formidles. Vistnok er denne Mediation ogsaa hos Protestanterne skeet fra Barnsbeen af ved Opdragelsen og Kirkens Almeenaand; men dette substantielle Forhold, i hvilket Catholiken tro-

---

erum Dei verbum asserat ab hominum maledictis', non protinus tamen quam requirit pietas certitudinem cordibus infiget. Heller ikke er en blot Sandsynlighed nok; Grunden til vor Tro maa ikke demonstrationi et rationibus subjici, den maa være res extra æstimandi aleam posita. Rigtignok ere ogsaa Beviisførelserne af denne Art, naar de gamle Theologer engang indlode sig derpaa, svage nok, og navnligen hos Calvin maa de forstærke sig ved Skjældsord. Man see f. Ex., hvorledes Calvin søger at bevise, at den mosaiske Mirakelhistorie er historisk troværdig, I, 8, 5: Si quis objiciet, me sumere pro confessis, quæ controversia non careant, hujus cavilli facilis est solutio. Nam quum hæc omnia pro concione publicaverit Moses, quis fingendi locus fuit apud ipsos rerum gestarum oculatos testes? Scilicet prodiiset in medium, ac populum infidelitatis, contumaciæ — coarguens, suam doctrinam sub ipsorum conspectu jactasset sancitum fuisse illis miraculis, quæ ipsi nunquam vidissent. De historiske Skeptikere med Hensyn paa den bibelske Historie kalder Calvin nasuti censores, nebulones, blaterones, canes, de vise proterviam plus quam caninam, og deres insania er colaphis aut flagellis [hvorfor ikke ogsaa rogis?] castiganda.

[56]) Calvin. I, 7. 1: Invaluit — apud plerosque perniciosissimus error, scripturæ tantùm inesse momenti, quantum illi ecclesiæ suffragiis conceditur; ac si vero æterna inviolabilisque Dei veritas hominum arbitrio niteretur.

skyldigen hviler, er for Protestantismen ikke det sande — det er jo det catholske — den maa ophæve det, for at lade Subjectet som saadant, uafhængigt af kirkelig Autoritet, forvisse sig om Skriftens Guddommelighed. Men ved hine Grunde, som man hentede fra Miraklerne, fra opfyldte Spaadomme, Lærens Fortræffelighed, kunde man, som de ældre Theologer rigtigen havde indseet, kun komme til Sandsynlighed, og dette gjaldt endnu mere om dem, der toges fra Skrifternes Alder og Ægthed, deres Forfatteres Sandhedskjærlighed o. s. v.; desuden gav man ved en saadan Beviismaade den menneskelige Fornuft den sidste Afgjørelse ihænde med Hensyn til den h. Skr., der dog skulde være den høieste Instants. Men hvorpaa skulle vi da nu bygge vor Tro paa Skriften, naar man hverken indrømmer Kirken eller den raisonnerende Beviisførelse en Stemme? — Som om der behøvedes en langtfra hentet Beviisførelse dertil, var Svaret —; som om Skriftens Guddommelighed til Forskjel fra alt Menneskeligt ikke ligesaa umiddelbart paatrængte sig Aanden som den legemlige Fornemmelse af Forskjellen mellem Sødt og Bittert, Sort og Hvidt [57])! Og som om ikke herved deels igjen var opstillet et høist subjectivt og vaklende Criterium, deels den sidste Afgjørelse atter var overladt til Mennesket, til hvis Natur jo denne Følelse hører?

Ingen af Delene! svarede vore gamle Theologer; thi denne Følelse for det guddommelige Ords Sandhed er ikke noget Menneskeligt, men den er selv guddommelig; det er ikke vor Aand, der afgiver sit Skjøn om Skriftens Sandhed, men den samme guddommelige Aand, der har indgivet den, aflægger i vor Aand Vidnesbyrd for denne dens Oprindelse (Rom. VIII, 16. 1 Cor.

---

[57]) Calvin, Instit. 1, 7, 2: Quod autem rogant: unde persuadebimur, a Deo fluxisse (scripturam), nisi ad ecclesiæ decretum confugiamus? perinde est, ac si quis roget: unde discemus lucem discernere a tenebris, album a nigro, suave ab amaro? non enim obscuriorem veritatis suæ sensum ultro scriptura præ se fert, quam coloris sui res albæ ac nigræ, saporis suaves et amaræ.

II, 4. 1 Joh. V, 6)[58]. Naar den taler i vore Hjerter, saa troe vi ikke paa en fremmed Autoritet, ikke heller, hvad der er ligesaa usikkert, paa vor egen Forstands og Følelses Autoritet; men vi underordne vor Dom og vor Tænken under den ubedragelige guddommelige Stemme, som vi fornemme i os[59]. I Forbindelse med dette ene tilforladelige guddommelige Beviis kan man nu ogsaa blive sig de menneskelige Sandsynlighedsgrunde bevidst, der navnligen kunne tjene os til Støtte i Anfægtelsens Timer, naar hiint guddommelige Vidnesbyrd i os tier[60].

---

58) Samme, sammest. 4; — Jam si conscientiis optime consultum volumus, ne instabili dubitatione perpetuo circumferantur aut vacillent: altius quam ab humanis vel rationibus vel judiciis, vel conjecturis petenda est hæc persuasio, nempe ab arcano testimonio spiritus. — — Nam sicuti Deus solus de se idoneus est testis in suo sermone: ita etiam non antea fidem reperiet sermo in hominum cordibus, quam interiore spiritus testimonio obsignetur. Idem ergo sp., qui per os prophetarum locutus est, in corda nostra penetret necesse est, ut persuadeat fideliter protulisse, quod divinitus erat mandatum. — Jfr. Quenstedt p. anf. St. p. 97 ff.

59) Calvin, p. anf. St., 5: Maneat ergo hoc fixum, quos sp. s. intus docuit, solide acquiescere in scriptura, et hanc quidem esse αὐτοπιστον, neque demonstrationibus et rationibus subjici eam fas esse: quam tamen meretur apud nos certitudinem, spiritus testimonio consequi. Etsi enim reverentiam sua sibi ultro majestate conciliat, tunc tamen demum serio nos afficit, quum per spiritum obsignata est cordibus nostris. Illius ergo virtute illuminati, jam non aut nostro aut aliorum judicio credimus, a Deo esse scripturam: sed supra humanum judicium certo certius constituimus (non secus ac si ipsius Dei numen illic intueremus), hominum ministerio ab ipsissimo Dei ore ad nos fluxisse. — Non — qualiter superstitionibus solent miseri homines captivam mentem addicere: sed quia non dubiam vim numinis inde sentimus vigere ac spirare, qua ad parendum, scientes quidem ac volentes, vividius tamen et efficacius, quam pro humana aut voluntate aut scientia trahimur et accendimur.

60) Samme, I, 8, 13: Tum vere demum ad salvificam Dei cognitionem scriptura satisfaciet, ubi interiori spiritus s. persuasione fundata fuerit ejus certitudo. Quæ vero ad eam confirmandam humana extant testimonia, sic inania non erunt, si præcipuum illud ac summum, velut secundaria nostræ imbecillitatis adminicula, subsequantur. Jfr. Quenstedt p. 98.

Her synes det protestantiske System at have fundet et Punct, paa hvilket det, lige uafhængigt af den hele Kirkes feilbare og af det enkelte Subjects ligesaa usikre Dom, med absolut Vished kan fæste Fod. Men just her er det uundgaaeligt, at det maa glide ud til to Sider, og for bestandigen komme ud af sin Stilling. Paa den ene Side maa Consequentsen føre til de saakaldte Fanatikere; thi hvis det er en indre Aabenbaring af den guddommelige Aand, hvorved Skriften først erkjendes for at være guddommelig, saa er ikke Skriften, men just hiin indre Virken af d. h. Aand, den høieste Instants [61]). Den anden farligere Afvei, paa hvilken det protestantiske System, naar det er kommet til dette Punct, gaaer ud over sig selv, er det rationalistiske. Naar Aandens Vidnesbyrd, som jeg fornemmer i mit Indre, skal forvisse mig om d. h. Skrifts Guddommelighed, saa behøves der kun en ringe Reflexion til at lade det Spørgsmaal opkomme: Hvem forsikrer mig da nu om, at denne Følelse i mit Indre hidrører fra d. h. Aands Indvirkning? — Saaledes vedbliver Kløften mellem det Guddommelige og det Menneskelige; det hjælper ikke, at skyde den guddommelige Aand, der i Menneskeaanden vidner om Skriften, ind mellem begge disse, thi hvem vidner nu om dette Vidnesbyrds Guddommelighed? Enten igjen kun det selv d. v. s. Ingen, eller Noget i den menneskelige Aand, det være Følelse eller Tænkning. —: Her er det protestantiske Systems Achilleshæl.

---

[61]) Dette gjorde Quækerne gjældende, s. R. **Barclaii apol. theol. vere christ. Thes. II, Apol. § 16: Unum addam argumentum ut probem, hanc internam immediatam et objectivam** (efter den Tids Sprogbrug, i Modf. til **formalis**, d. s. s. subjectiv) **revelationem — solum esse immobile et certum omnis fidei fundamentum, — Illud ad quod omnes Christianitatis professores — ultimo recurrunt, cum ad extremum pressi sunt, et cujus causa cetera omnia fundamenta commendantur et creditu digna habentur, et sine quo rejiciuntur, illud, inquàm, oportet, necessario esse solum, certissimum, immobile fundamentum omnis fidei christianæ. Sed interna, immediata, objectiva spiritus revelatio illud est, ad quod omnis Christianitatis professores ultimo recurrunt. — Ergo est solum certissimum immobile fundamentum.**

§. 13.

Fortolkningen af den hellige Skrift.

Men om nu ogsaa den guddommelige Aabenbaring gjennem h. Skrifter er kommen fuldstændig og reen til os, saa gjælder det om, naar den skal blive velsignelsesrig for os, at lede den over i os; vi maae, ligesom alle tidligere Tidsaldere i Kirken, tilegne os Skriftens Indhold ved Fortolkning. Denne Fortolkning af d. h. Skrift vilde, saavel hvad dens Grundsætninger, som dens Historie angaaer, falde sammen med den almindelige Fortolkningskunst, hvis der ikke ved den indtraadte en ganske særegen Omstændighed. Den almindelige Fortolkning vil først ved Fortolkningsprocessen erfare, hvad der er ved den Bog, som skal fortolkes, men den kirkelige Skriftfortolkning veed allerede dette iforveien; endnu førend den gaaer til sit Arbeide, er den fast overtydet om, at den har at gjøre med et helligt, guddommeligt Skrift, i hvilket den ikke vil finde Andet, end hvad der er sandt og Gud værdigt. Den kirkelige Skriftfortolkning adskiller sig altsaa derved fra den almindelige, at denne først afgiver en Dom om en Skribent efterat den har fortolket ham, hiin derimod allerede har Dommen færdig før Fortolkningen, den er en Fortolkning, der vel ikke i det Enkelte forudsætter Indholdet af det, der skal fortolkes; men dog anticiperer Bestemmelsen af dets Værd.

Det lyder vel ganske smukt, naar vi høre Kirkelærerne indskjærpe Fortolkerne, at de skulle tage Skriftens Mening af Skriften, ikke give den en Mening, at de skulle udlægge, ikke underlægge Betydningen [1]); men deres Praxis var bestemt ved et Princip, der i de fleste Tilfælde gjorde denne Regel uvirksom. Hvad allerede den alexandrinske Jøde Aristobulus havde udtalt som Rettesnor for Skriftfortolkningen: at fastholde den Gud værdige Fore-

---

[1]) Hilar. de ſ Trin. I, 18: Optimus lector est, qui dictorum intelligentiam expectat ex dictis potius quam imponat, et retulerit magis quam attulerit, neque cogat, id videri dictis contineri, quod ante lectionem præsumserit intelligendum.

stilling, og i Overeensstemmelse med den at udlægge Skriften [2]), det ledede ogsaa de Fædres Skriftfortolkning, der ikke, saaledes som Augustin, opstillede det som Regel. Den rette Mening af Skriften skal ikke være opnaaet, saalænge der ikke er bragt et opbyggeligt Indhold ud [3]). Men hvis nu et Sted af Bibelen, eller ogsaa et heelt Skrift, ikke havde et saadant Indhold, men maaskee et af en modsat Beskaffenhed? — Her var, under Forudsætning af hiin Regel, alt efter Fortolkerens aandelige Standpunct, to Tilfælde mulige. Stod han paa samme Trin, og havde han samme Aandsretning som Forfatteren, saa maatte ogsaa Alt, hvad han fandt hos denne, forekomme ham Gud værdigt og opbyggeligt, og hvis han forresten var skikket til sit Foretagende, maatte han kunne fortolke Skribenten rigtigt og efter hans oprindelige Mening: en Epiphanius fandt ikke noget Ondt i den foregivne guddommelige Befaling til Israeliterne at fravende Ægypterne deres Guld og Sølv, og lod derfor Ordene blive uforvreiede [4]). Var derimod Fortolkeren i Besiddelse af en høiere, eller overhovedet af en anden Dannelse end hans Autor, var han f. Ex. i theoretisk Henseende Platoniker, medens denne var judaiserende, i practisk Henseende human, medens denne ikke var det; saa fandt han, navnligen i det G. T., en Række af Anstød, der, naar Skriften i alle sine enkelte Dele skulde indeholde lutter Sandt og Guddommeligt, kun kunde skaffes afveien ved en voldsom Udtydning.

En Fortolkningsmaade, der var beregnet herpaa, havde allerede de alexandrinske Jøder udfundet, og de christelige Lærere behøvede blot at optage den. Man nægtede paa dette Standpunkt ingenlunde, at Ordbetydningen undertiden førte til noget Ubetyde-

---

2) την ἁρμοζουσαν ἐννοιαν περι θεου κρατειν S. hos Dähne, gesch. Darst. der jüdisch-alex. Religionsphilosophie, I, S. 56.

3) Augustin. de doctr. christ. I, 36: Quisquis scripturas divinas vel quamlibet earum partem intellexisse sibi videtur, ita ut eo intellectu non ædificet — geminam caritatem Dei et proximi nondum intellexit.

4) Ancorat. 112 f.

ligt, Uopbyggeligt, ja endog Uværdigt; men da det var umuligt, at det skulde være den h. Aands egentlige Mening, at ville sige dette, saa ansaae man det Utilfredsstillende eller Anstødelige i Ordbetydningen kun som et Vink om en dybere, aandelig Betydning [5]). Paa denne Fortolkningsmaade findes der allerede i det N. T. enkelte Prøver. At Gud skulde have givet en Lov angaaende Behandlingen af Oxerne, det fandt Paulus (med Urette) altfor ubetydeligt: ved Oxerne, hvis Mund man ikke maatte binde til under Tærskningen, maatte derfor være meent de christelige Lærere (1 Cor. IX, 9 f.). Saaledes forekom det Forfatteren af Barnabæ Brev, at de mosaiske Forbud mod nogle Spiser vare altfor kjødelige, og han opfattede dem derfor som billedlige Advarsler mod visse Arter Usædelighed [6]). Ligeledes syntes Philo og blandt de Christne Origenes, at Slægtregistrene, Reiseberetningerne, Familiehistorierne i Genesis efter deres Ordbetydning vare altfor indholdsløse for en af Gud indgiven Skrift: de bleve derfor tydede som Allegorier paa aandelige og sædelige Forhold (jfr. ogsaa Gal. IV, 22 ff.). Det samme er ogsaa Tilfældet med Fortolkningen af Høisangen, da Enhver, der har holdt paa, at den var en inspireret Bog, til alle Tider og selv i vor Tid har seet sig nødt til, at fortolke den allegorisk, hvis hans Religion forresten var en ethisk, og ikke en Naturdyrkelse. Skjøndt nu Muligheden var givet til at lade den bogstavelige Betydning bestaae ved Siden af den aandelige, saalænge den vel var fremmed for Religionen, men ikke stred mod den [7]) saa blev den dog i alle de Tilfælde, hvori den syntes at indeholde noget virkelig Usædeligt, Irreligiøst eller Ufornuftigt, idetmindste af Origenes aldeles tilsidesat for den allegoriske [8]).

---

[5]) Jfr. Dähne, p. anf. St. 61 f. 341 ff.

[6]) C. 10.

[7]) **Orig. c. Cels. IV, 44:** *πολλαχου — ἱϛοριαις γενομεναις συγχρησαμενος ὁ λογος ἀνεγραψεν αὐτας εἰς παραϛασιν μειζονων και ἐν ὑπονοιᾳ δηλουμενων· ὁποια ἐϛι και τα περι τα φρεατα και τα περι τους γαμους και τας διαφορους μιξεις των δικαιων.*

[8]) Beviisstederne findes i Leben Jesu, I, § 4.

Den samme Methode kunde nu ogsaa bruges naar Noget, som man enten selv holdt, eller vilde, at Andre skulde holde for sandt og guddommeligt og værdigt til den høieste Sanction, dog ikke var at finde i d. h. Skrift. Man husker, hvorledes den catholske Kirke forstod, ved allegorisk Fortolkning at udlede saa mange af sine Lærdomme og Indstiftelser, f. Ex. Peters 2 Sværd af Luc. XXII, 38; og kun Vanskeligheden ved, paa en almeenindlysende Maade at begrunde alle slike Udsagn og Fordringer efter denne Methode, bevægede den til at beraabe sig paa den mundtlige Tradition.

Medens nu Allegorien fremtraadte hos saadanne Mænd og i saadanne Kredse, hvor Phantasiens Virksomhed var overveiende, og udrettede det, at man fik de bibelske Skribenter, der syntes at sige noget Upassende, og dog ikke skulde sige Andet, end hvad der var sandt og godt, til virkelig at sige dette — saa maatte der, hvor en mere forstandig Retning havde gjort Allegorievæsenets Bundløshed mistænkelig, findes paa en anden Udvei herfor, der mere passede sig til dette Standpunct. Istedetfor ved en phantasmagorisk belyst, allegorisk Baggrund at bortlede Opmærksomheden fra Forgrunden, som den bogstavelige Betydning dannede — hvilket kun var muligt i en phantastisk Bevidstheds Dunkelhed — blev, hvor den forstandige Tænknings Daglys var frembrudt, den bogstavelige Forgrund selv omstillet saalænge til den ikke mere syntes at frembyde et anstødeligt Syn: — en ikke mindre voldsom, men dog ædrueligere Forholdsregel end den forrige. Tillige blev det Postulat, som Gemyttets og Phantasiens Standpunct havde opstillet: at Skriftens Indhold bestandigen skulde være Gud værdigt og opbyggeligt, her paa en mere forstandig Maade udtrykt saaledes: at Skriften maatte fortolkes paa en saadan Maade, at den ikke syntes at sige Noget, der stred mod Fornuften. Meget bestemt opstillede Pelagianerne dette Princip i Striden mod Augustinus[9]), og ifølge det forklarede de f. Ex.

---

[9]) Julianus hos Augustin, opus imperf. adv. Jul. II, 53; Man maa fortolke Apostlen saaledes ne quid docuisse contra rationem perspicuam credatur. VI, 41: In lege Dei si qua putantur ambigua, se-

fordi de ikke kunde tænke sig Fødselssmerterne, som noget Naturligt, aldeles borte, Guds Dom over Eva blot som en Forøgelse af dem [10]; Ordene ἐλεησω ὁν ἀν ἐλεω, Rom. IX, 15, forklarede de ved illius miserebor, quem præscivi posse misericordiam promereri [11], fordi den rigtige Fortolkning syntes at tilskrive Gud en Uretfærdighed, og af selvsamme Grund skulde Ordene ἀρα ὁν θελει ἐλεει ikke være Apostelens Mening, men et Spørgsmaal af en Jøde, der forestilledes at disputere med ham [12].

Da Mennesket nu, paa Grund af Muligheden til forskjellige Fortolkninger af Skriften, igjen syntes i Troessager at være overladt til sit eget Godtbefindende, og altsaa det Onde syntes vendt tilbage, som den skriftlige Aabenbaring skulde have afhjulpet; saa traadte Kirken til, og opstillede sine mundtlige Traditioner og sine Conciliebeslutninger (om hvilke der allerede ovenfor ved et andet Punct har været Talen,) som ledende Norm ogsaa for Skriftfortolkningen. Fordi den h. Skrift — siger Vincentius fra Lirinum — paa Grund af den dybe Betydning af dens Udsagn, ikke forstaaes af Alle paa samme Viis, men af den Ene fortolkes paa en, af den anden paa en anden Maade, saa at der næsten synes at kunne udledes ligesaamange Betydninger af den, som der ere Hoveder, saa er det nødvendigt, for at forebygge saamegen Vildfarelse, at Skriftfortolkningens Linie drages efter den catholske Troes og den kirkelige Overleverings Rettesnor [13]. Og

---

cundum regulas veritatis atque rationis et exponi posse et justitiæ convenire, derpaa maa Ingen tvivle.

[10]) Julian hos Augustin p. anf. St. VI, 26.

[11]) Pelag. Comm. in ep. ad. Rom. t. d. St.

[12]) Julian p. anf. St. I, 131 ff.

[13]) Commitorium. 2: Scripturam s. pro ipsa sua altitudine non uno eodemque sensu universi accipiunt, sed ejusdem eloquia aliter atque aliter alius atque alius interpretatur, ut pene quot homines sunt, tot illinc sententiæ erui posse videantur. Aliter namque illam Novatianus, aliter Arius, Eunomius, Macedonius; aliter Apollinaris, Priscillianus; aliter Jovinicanus, Pelagius, Cælestius; aliter postremo Nestorius. Atque idcirco multum necesse est, propter tantos tam varii erroris aufractus, ut propheticæ et apostolicæ interpretationis linea secundum ecclesiastici et catholici sensus normam dirigatur.

for at hæmme de selvtillidsfulde Aander, gjorde Synoden i Trient det til en formelig Kirkelov, at Ingen i Tillid til sin egen Klogskab i Sager, der angik Troen og Sæderne, maatte fordreie Skriften efter sine egne Meninger, men at Enhver skulde holde sig til den Fortolkning, der var givet af Kirken og dens Fædres eenstemmige Chor, da det alene tilkom Kirken at afgjøre, hvad der var den h. Skrifts sande Mening og den rigtige Fortolkning af den[14]). Bibelen maa — dette antager Bellarmin for indremmet — fortolkes af den samme Aand, der har indgivet den. Men hvor kan denne sikrere findes, end i Kirken, d. e. i dens lovlige Repræsentation, i Bispernes Forsamling i Eenhed med Overhyrden[15]).

Men istedetfor herved at afværge Subjectiviteten i Skriftfortolkningen, havde man kun ophøiet en af de forskjellige subjective Fortolkningsmaader til at være den udelukkende herskende. Den har bragt en Mængde Ting ind i Skriften, der ikke laae i Skriften, men kun i Kirkens Interesse, og forbigaaet Meget, som Skriften frembød, men som ikke behagede den. Ligeoverfor det guddommelige, uforanderlige Skriftord syntes den af Mennesker repræsenterede Kirke og den stedse bevægelige Tradition at være saa langt fra at kunne afgive en Regel for Fortolkningen, at Kirken meget mere havde at rette sig efter Skriftfortolkningens Resultater. Derfor affatte Reformatorerne Kirken fra dens Dom-

---

14) Sess. IV: Præterea ad coërcenda petulantia ingenia decernit (S. Syn.), ut nemo, suæ prudentiæ innixus, in rebus fidei et morum ad ædificationem doctrinæ Christianæ pertinentium, sacram scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione scripturarum s., aut etiam contra unanimem consensum patrum, ipsam scripturum s. interpretari audeat.

15) De verbo Dei III, 3: Convenit — inter nos et adversarios, scripturas intelligi debere eo spiritu, quo factæ sunt, i. e. spiritu s. — Tota igitur quæstio in eo posita est, ubi sit iste spiritus. Nos enim existimamus, hunc spiritum, etsi multis privatis hominibus sæpe conceditur, tamen certo inveniri in ecclesia, i. e. in concilio episcoporum confirmato a summo ecclesiæ totius pastore, sive in summo pastore cum concilio aliorum pastorum.

merarbeide over Skriftfortolkningen, og da enhver Autoritet udenfor Skriften var ophævet, hvor kunde der saa findes en Norm for Skriftfortolkningen, uden i Skriften selv? Den h. Skrift maa forklares af sig selv, idet det ene Sted sammenlignes med det andet, det dunklere oplyses ved det klarere, og af disse klare Steder sammensættes et Indbegreb af den bibelske Lære, der, som analogia scripturæ eller regula fidei, maa være Norm for Afgjørelsen i tvivlsomme Tilfælde [16]). Herhos var det nu muligt, da man forudsatte at der kun var een auctor primarius scripturæ s., at fortolke enhver auctor secundarius ikke blot af ham selv, men ligesaavel af alle de andre, altsaa at fortolke Jacob af Paulus, ja Moses af Johannes.

Dog, at Skriften fortolker sig selv, det er dog altid kun uegentligt talt, den kan kun paa den ene Side være Objectet, paa den anden Side Rettesnoren for Fortolkningen: det virksomme Princip ved denne er den menneskelige Aandskraft. Men da alt Lys i religiøse Sager maa komme til denne fra oven, saa er den, overladt til sig selv, ikke istand til at bringe Skriftens religiøse Indhold reent og uforfalsket ud af den og frem for Dagens Lys: de bibelske Ord og Sætninger kan den vel lære at forstaae ved Sproglærdom og Eftertanke, men den kan ikke ved egen Kraft trænge gjennem denne Bark ind til det guddommelige Indhold. Men den samme Aand, som til Menneskehedens Frelse har indgivet Skriften, og som bevirker Overbeviisningen om dens Guddommelighed i Menneskenes Hjerter, maa ogsaa i deres Aand frembringe den rette Opfattelse og den rigtige Fortolkning af den [17]),

---

16) Luther, Werke, III, S. 2042: Det er den hele hellige Skrifts Egenskab, at den fortolker sig selv, naar man sammenholder Steder fra alle dens Parter, og at den alene nu forstaaes ved sin Troesregel. Og det er den allerbedste og sikreste Maade at udforske Skriftens Mening paa, naar du beflitter sig paa at komme til at forstaae den ved at sammenholde og iagttage mange Skriftsprog. Jfr. Apol. Conf. Aug. XIII, 60. Conf. Helv. II, 2.

17) Quenstedt, p. anf. St. 119: Quamvis homo irregenitus externum forte et grammaticum sensum scripturæ percipere et exteriorem

og den vil navnligen bevare dem for at udtyde den efter deres egen Fornuft [18]).

Naar det ikke kommer an paa Sproglærdom, men paa Aanden, saa er hiin overhovedet undværlig, sluttede Qvækerne, og enhver Bonde og Skomager kan ved Aandens Hjælp fortolke Skriften bedre, end den Lærdeste uden den [19]).

I Striden mellem de kirkelige Partier var det nu ikke tilstrækkeligt at beraabe sig paa den h. Skrift, da ethvert Parti ifølge forskjellige Fortolkninger, anførte denne for sin Mening; men den confessionelle Fortolkning, saaledes som den var nedlagt i de enkelte Partiers Symboler, maatte paastaaes at være den ene rigtige. Herfra skriver sig den normative Anseelse, som Symbolerne snart erholdt, og ved hvilken de selv i den protestantiske Kirke stillede sig ved Siden af Skriften. Men hvem forsikkrede nu den enkelte Confession, at just den fortolkede Skriften rigtigt? Den h. Aand, hvis indre Vidnesbyrd vakte den Følelse i dem, at den saaledes udlagte Skrift var guddommelig. Men d. h. Aand indestod nu i den lutherske Kirke for Rigtigheden af en Fortolkning, der i mange Puncter af Læren var aldeles afvigende fra den reformeerte; i hvilken af begge Kirker havde den nu Ret? —

Medens saaledes de 2 protestantiske Hovedconfessioner nærmede sig til det catholske Fortolkningsprincip, ogsaa deri, at de

---

verbi divini corticem perspectum habere queat, non potest tamen absque spiritus s. illuminatione spiritualem et divinum sacr. literarum sensum percipere. — Requirimus itaque ad scripturæ intelligentiam spiritus s. φωτισμον seu illuminationem, piis precibus impetrandam.

18) S. Luther, W. W. III, S. 1031, XIII, S. 1149 o. oftere.

19) Barclaii Apol. Thes. X. apol. §. 19: Quicquid homo sua industria in linguis, eruditione et in scripturis invenire potest, totum nihil est sine spiritu, absque quo nihil certum, semper fallibile judicatum est; sed vir rusticus, hujusque eruditionis ignarus, qui ne vel elementum norit, quando scripturam lectam audit, eodem spiritu hoc esse verum dicere potest, et eodem spiritu intelligere, et si necesse sit interpretari potest.

førte den af Reformatorerne forkastede allegoriske Fortolkning tilbage, saa fremtraadte den pelagianske Grundsætning, ikke at anerkjende noget Fornuftstridigt som Resultat af Skriftudtydningen, paa ny hos Socinianerne og Arminianerne. Om og Dogmer, der, som Læren om Guds Menneskevordelse, Fyldestgjørelsen ved Christi Lidelse o. s. v., stride mod den sunde Fornuft og mod rigtige Begreber om Guds Væsen, ei blot forekomme eengang, men ofte, om de ikke blot dunkelt, men tydeligt'ere at læse i d. h. Skrift, saa var det dog efter F. Socinus's Mening raadeligere, at omgaae en saadan Betydning, om det ogsaa skulde være ved de allerusædvanligste Talefigurer, og at give de Steder, der syntes at have en saadan Mening, en anden Fortolkning[20]). Hvorledes vilde man vel, spurgte Arminianerne, i saadanne Tilfælde, hvor Skriftens Mening er tvivlsom og modsatte Anskuelser ligemeget beraabe sig paa den, komme til en Afgjørelse, hvis ikke derved, at man foretrækker den Mening, der ikke indeholder nogen Modsigelse mod den sunde Fornuft[21])?

---

[20]) **Faust. Socinus, de Christo servatore, III, c. 7. (Bibl. Fr. Pol. I, 2. p. 204): Nequeo satis mirari, quid iis in mentem venerit, qui nobis primi istam satisfactionem fabricarunt; cum ea, quæ fieri non posse aperte constat, divinis etiam oraculis ea facta fuisse in speciem diserte attestantibus, nequaquam admittantur (et idcirco sacra verba in alium sensum quam ipsa sonant, per inusitatos etiam tropos, quandoque explicantur). — Ego quidem, etiamsi non semel, sed sæpe id in sacris monumentis scriptum exstaret, non idcirco tamen ita rem prorsus se habere crederem ut vos opinamini. Cum enim id omnino fieri non possit, non secus atque in multis aliis scripturæ testimoniis una cum ceteris omnibus facio: aliqua, quæ minus incommoda videretur, interpretatione adhibita eum sensum ex ejusmodis verbis elicerem, qui et sibi ipsi constaret, et perpetuo ejusdem scripturæ tenori non adversaretur.**

[21]) **Sim. Episcopii opp. (Amstelod. 1650) Tom. II, 2 p. 332 f.: Mens eorum (Remonstrantium) est, postulare, ut, cum de sensu aliquo dubio quæritur, nihil admittatur ad eruendum sensum illum, quod contra rectam rationem i. e. quod absurdum est, sed sed ille sensus pro verissimo habeatur, qui rationi rectæ i. e. an-**

Jo mere efterhaanden deels en videnskabelig Dannelse, deels den almindelige saakaldte Oplysning udbredte sig, desto almindeligere blev denne hermeneutiske Grundsætning — om ikke udtalt, saa dog anvendt; Supranaturalister og Rationalister hyldede den, idet de kun adskilte sig ved den større eller mindre Indflydelse, Subjectiviteten fik paa Skriftfortolkningen. Da imidlertid, paa Grund af de Fremskridt, som Hermeneutiken gjorde ved Ernesti og Semler, Muligheden til, saa aldeles at miskjende de bibelske Skribenters oprindelige Mening, som Socinianerne ikke sjeldent havde gjort, mere og mere indskrænkedes: saa maatte Trangen til et Mellemled blive saameget desto føleligere, der i den gamle Allegories Maneer kunde sammentvinge de fra hinanden kløvede Sider: den bibelske Forfatters Mening, og den, som Fortælleren gjerne vilde have ud. Den hellige Forfatter, eller den Person, som han lod tale, sagde Noget; men han skulde sige noget Andet: det var vistnok ogsaa hans Hensigt, og han vilde vistnok ogsaa have gjort det, hvis han havde havt saa oplyste Folk

---

tecedentibus consequentibus ratione recta collatis proxime convenit. — Contra quæ mala atrocia (dissidia, odia, persecutiones) nullum certius remedium est, quam si de istis mysteriis nihil adseratur aut adseri jubeatur, præter scripturam, aut nihil ex scriptura, quod ratio recta statim deprehendit falsum atque absurdum esse. — Pone controversiam esse ex. gr. de prædestinatione, de coena Domini etc., et loca, quæ hinc inde allegantur, controversa esse: qua via — fiet, ut quis certus ac persuasus sit, hanc, non illam controversiæ partem verbo Dei contrariam esse? Ex ipso Dei verbo? Atqui istud controversum est. Ex absurdis, quia videlicet ex hac parte controversiæ hoc vel illud absurdum sequitur, non autem ex altera? Dette vilde Modstanderne ikke indrømme. Men da man nu ikke kan lade Striden om væsentlige Troespuncter uafgjort, saa bliver det derved, at ista controversiæ pars verissima censeri debet, quæ nulla absurditate gravatur. Limborch, theol. christ. I, 13. 5 (Partes rationis in explicatione scripturæ): 2. ut obscuros ac difficiles scripturæ sacræ locos dextere interpretetur, ac proinde nullum scripturæ sensum admittat, quæ rectæ rationi repugnat, aut evidentem in sese absurditatem continet, quod enim tale est, a Deo, ac proinde scriptura, revelatum esse non potest.

for sig, som hans nuværende Fortolkere; men han maatte jo **accommodere sig** efter sine Samtidiges Fordomme. Ligesom paa Origenes's Tid Allegorien, saaledes var nu Accommodationen[22]) den Tinctur, med hvilken de bibelske Forestillingers formeentlige Bly og Kobber forvandledes til fornuftige Religionsbegrebers rene Guld, og de bibelske Personers og Skribenters Anseelse blev ligesaa uskadt ved denne som ved hiin. Ligesom det nemlig efter hiin var den guddommelige Aand, der for at nedlade sig til Menneskeheden vel viste hine Sendebud Sandhedens rene Lys, eller idetmindste en Straale deraf, men lærte dem, ligeoverfor alle de Øvrige at indhylle det i brogede Billeder og Historier, saaledes var det efter denne Jesu og Apostlenes egen Aand og Lærerklogskab, der lod dem tage den Forholdsregel, i mange Puncter at give efter for deres Samtidiges og Landsmænds Vildfarelser, for ikke at støde dem fra sig, men for i vigtige Puncter, at beholde Muligheden til en belærende Indvirkning paa dem. Ja selv i Kampen mod Religionsspotterne og Naturalisterne, der angrebe Jesus og de bibelske Skribenter for deres Udsagn og Forestillinger, som ikke tiltalte den oplyste Fornuft, syntes man ikke at kunne sørge bedre for disses Ære, end ved at ophæve deres Ansvarlighed for hine Forestillinger ved at antage, at de blot have accommoderet sig. Ved Hjælp af denne Forudsætning udsondrede allerede Spinoza Forestillingerne om

---

[22]) Jfr. den Definition, som Krug, Briefe über der Perfectibilität der geoffenbarten Relig. S. 309, giver af dette Begreb. Udtrykket Accommodation skal, naar det bruges om Jesus og hans Disciple, betegne en særegen Art af Nedladelse til visse dengang herskende Vildfarelser og Fordomme, ifølge hvilken de ved deres Læreforedrag i Fortællinger, Samtaler, Breve eller Taler, ikke bekjendtgjorde den rene Sandhed, men modificerede deres Udsagn efter hine Fordomme og Vildfarelser. Man forudsætter altsaa herved, at Christendommens første Lærere vel selv have indseet Alt paa det Fuldkomneste og Rigtigste; man mener, at de vidste, at den og de Forestillinger, som fandtes hos deres Samtidige, vare vildfarende og mangelfulde; men af visse Aarsager enten lode dem staae uantastede, eller endog læmpede sig saameget efter dem, at de indflettede dem i deres Foredrag og tilsyneladende bekræftede dem.

Engle og Dæmoner[23]), Andre Lærdommene om Christi Forsoningsdød og synlige Gjenkomst, ligeledes de nytestamentlige Beraabelser paa saadanne Spaadomme af det G. T., i hvilke man ikke kunde opdage at de oprindeligt sigtede til Christus; Andre endnu Mere, som blot locale og temporelle Bestanddele af Bibelen, der ligesaalidt endnu havde forbindende Kraft hos os, som de for Jesus og Apostlene vare Sandhed[24]). Ligesom Jesus og Paulus efter deres egne Udsagn (Matth. XIII, 13. 1 Cor. III, 1 ff.) accommoderede sig formelt, i Indklædningen af deres Lære nedlode sig til deres Lærlinges svage Fatteevne: saaledes erklærer jo Jesus selv, at han ogsaa har accommoderet sig materielt, idetmindste negativt (Joh. XVI, 12), og Paulus har, idetmindste hvad ydre Handlinger angaaer, ikke forsmaaet, positivt at accommodere sig efter fremmede Fordomme (Ap. Gj. XVI, 3, 1 Cor. IX, 20). Hvor sandsynligt er det da ikke, at saavel han, som de øvrige nytestamentlige Skribenter og Jesus selv ogsaa i Læren have udøvet en lignende materiel-positiv Accommodation, og at vi derfor ingenlunde behøve at skrive Alt, hvad de foredrage, paa deres Regning som deres alvorlige Mening, eller troende at antage det[25]).

Men mod denne Theorie reiste der sig en eftertrykkelig Modstand. Just de Lærdomme, som man ved Accommodationshypothesen søgte at skaffe afveien, vare af Jesus for en stor Deel foredragne, ikke blot for Folket, men ogsaa for hans fortrolige Disciple, og af Apostlene og Evangelisterne fremsatte saa udførligt, alvorligt og omhyggeligt i deres Skrifter (f. Ex. Mt. XII, 43 ff. XIII, 39. C. XXIV og XXV, Luc. X, 18. Rom. III, 25. 1 Cor. XV, 1 Thess. IV, 13 ff.), at de maatte have handlet imod deres eget Diemeed, at belære Menneskeheden, naar de ikke blot ikke havde angrebet, men endog stadfæstet Meninger,

---

[23]) Tract. theol. polit. cap. 3. henimod Slutningen (Opp. p. 109. ed. Gfrörer).

[24]) Semler: Versuch einer freiern theol. Lehrart, S. 256 f.

[25]) Eckermann, theol. Beiträge, 1 Band, 3tes Stück, S. 10 f.

paa hvis successive Udbyddelse de arbeidede[26]). Nu kom desuden Moralen til, og paaviste det Usædelige i en saadan Accommodation, der gik ud over det Formelle og Negativtmaterielle[27]); og da Venner og Fjender af Accommodationen vare enige om den Forudsætning, at Christus og de nytestamentlige Forfattere vare Mønstere i sædelig Henseende, saa var herved Utænkeligheden af en saadan Accommodation κατ' ἄνθρωπον beviist for dem.

Dog, det laae nært at opkaste det Spørgsmaal, hvorfra man vidste, at de nytestamentlige Personer og Forfattere ikke blot i de Puncter, i hvilke de modsagde deres Samtidiges Forestillinger, men ogsaa i de, om hvilke de ytrede sig overeensstemmende med hine, havde været hævede over dem? og Svaret herpaa kunde ikke blive andet, end at man ikke vidste dette nogenstedsfra, men kun forudsatte det, og det ikke alene uden nogen bestemt historisk Grund, men endog imod al historisk Analogie i Almindelighed, idet selv de største Mænd have maattet yde deres Tids Forestillinger deres Tribut i Alt, med Undtagelse af de Gebeter, i hvilke de gjorde Epoche[28]). Saaledes forvandlede den bevidste Accommodation sig bestandigen mere og mere til en, saa at sige, ubevidst; istedetfor at blive staaende ved en Tillæmpning til Tidsforestillingerne, maatte man indrømme, at de bibelske Personer og Skribenter virkeligen havde været hildede i mange af deres Tids urigtige Forestillinger; en Tilstaaelse, der kun slet blev maskeret ved den Vending, at Jesus vel havde tilegnet sig mange folkelige Forestillinger, f. Ex. om Engle og Dæmoner, men uden at optage dem i sine Anskuelsers egentlige Kreds[29]).

Saaledes begyndte de to Sider, ved hvis Beblandelse alle den allegoriske og den rationalistiske Skriftfortolknings Uhyrer vare

26) Storr Doctrinæ christ. pars theor. p. 180; Reinhard, Dogmatik, S. 198 ff.

27) F. Ex. Süskind, über die Gränzen der Pflicht, keine Unwahrheit zu sagen, i hans Magazin für Dogmatik und Moral, 13 Stück.

28) Jfr. Krug: Briefe über die Perfectibilität der geoff. Religion, S. 220; mit Leben Jesus, I, S. 79.

29) Schleiermacher, Glaubenslehre, I, S. 221 f.

avlede, at adskilles. Naar den Sætning: Dette er den bibelske Forfatters Mening, altsaa maa det ogsaa være min, — hos den anderledes dannede Fortolker bestandigen som Modvægt havde havt den anden: dette kan jeg ikke troe, følgeligen kan den bibelske Forfatter heller ikke have villet sige det: — saa kunde man nu fortolke frit, da Fortolkningens Resultat ikke mere medførte nogen Forpligtelse for Fortolkeren, og for det første kun havde historisk, men endnu ikke dogmatisk Betydning. Til dette Standpunct af Skriftfortolkningen havde i det Hele Spinoza hævet sig, skjøndt han ved Accommodation efter sin Tid i nogle Puncter af Læren gav Stedet til Accommodationshypothesen. Han havde viist, hvor forkeert det var, at forudsætte Skriftens fuldkomne Sandhed og Guddommelighed som Princip for Fortolkningen og Prøvelsen, da den dog først skulde være Resultatet af denne [30]); han havde advaret mod at indblande egne Anskuelser og Fornuftslutninger i Skriftudlægningen, og gjort opmærksom paa Forskjellen imellem at faae den rette Mening ud af et Skrift, og at faae en Sandhed ud deraf; Et var det, at udforske Prophetens, et Andet, at udforske Guds Mening; Skriftens Mening skal kun hentes fra den selv, ikke fra Fornuften; først naar man har udfundet Meningen tør, — og bør vor egen fornuftige Dom træde til, og bestemme, om vi skulle skjænke eller nægte Skriften vort Bifald; thi det er vel tænkeligt, at det, som vi ved Exegesen have faaet ud, hist og her strider imod vor Fornuft [31]).

---

[30]) Tract. theol. polit. Præf. (p. 86): At Theologerne scripturæ non tam credere quam assentari — hinc etiam patet, quod plerique tanquam fundamentum supponunt (ad eandem scilicet intelligendam ejusque verum sensum eruendum) ipsam ubique veracem et divinam esse; id nempe ipsum, quod ejusdem intellectione et severo examine demum posset constare — in primo limine pro regula ipsius interpretationis statuunt.

[31]) Tract. theol. potit. c. 7. p. 146: De solo — sensu orationum non autem de earum veritate laboramus. Quinimo apprime cavendum est, quam diu sensum scripturæ quærimus, ne ratiocinio nostro, quatenus principiis naturalis cognitionis fundatum est (ut jam taceam præjudicia), præoccupemur, sed ne verum sensum cum rerum

Ogsaa en anden hermeneutisk Grundsætning, som først i nyere Tider kom til Anvendelse, havde allerede Spinoza med stor Skarphed udtalt. Luther havde vel havt Frisindethed nok til at vædde om sin Barret paa, at Ingen skulde kunne bringe Jacob i Samklang med Paulus [32]): men den sildigere Orthodoxie havde, som ovenfor er bemærket, under Forudsætningen af een auctor principalis, antaget en fuldkommen Overeensstemmelse mellem auctores secundarii og troskyldigen meent at turde forklare den ene efter den anden. Spinoza forbød Fortolkerne strængeligen en saadan Adfærd, og tilstædede den kun ved Gjenstande, der høre hjemme i det daglige Livs Sphære, om hvilke Forestillingerne lettere kunne stemme overeens, men ikke ved speculative Lærdomme

veritate confundamus, ille ex solo linguæ usu erit investigandus, vel ex ratiocinio, quod nullum aliud fundamentum agnoscit quam scripturam. Nobis non licet, ad dictamina nostræ rationis et ad nostras præconceptas opiniones mentem scripturæ torquere, sed tota bibliorum cognitio ab iisdem solis petenda est. Cap. 12: Aliud est, scripturam et mentem prophetarum, aliud autem, mentem Dei, h. e. ipsam rei veritatem, intelligere. Cap. 15: Verum quidem est, scripturam per scripturam explicandam esse, quamdiu de solo orationum sensu et mente prophetarum laboramus; sed postquam verum sensum eruimus, necessario judicio et ratione utendum, ut ipsi assensum præbeamus. — Nec nobis moram injicere debet, si postquam ejus (scripturæ) sensum sic investigavimus, ipsam hic illic rationi repugnare comperiamus. Jfr. Fichte: Deducirter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höhern Lehranstalt. S. 63. Det vil gaae os langt bedre med at forstaae de bibelske Forfatteres Ord rigtigt, naar ogsaa de (ligesaavel som Profanskribenterne) undertiden maae have Uret, end det gik før da de bestandigen skulde have Ret, og det efter hver ny Exegets Anskuelse; hvilket ikke kunde skee uden mangehaande Tvang og uendelig Strid. Denne Exegese vil være redelig, — medens den, der gik ud fra det theol. Princip, var høist uredelig. Jfr. Krug, p. ans. St., og blandt Theologerne Rückert, Fortale til Commentaren til Romerbrevet, Lützelberger, Grundzüge der paulin. Glaubenslehre, ogsaa 1ste Hæfte af mine Stridsskrifter, og mine Characteristiken und Kritiken, S. 181 ff. 296 f.]

[32]) Werke, XXII, S. 2077.

og historiske Beretninger [33]). Dog først i den nyere Tid blev ifølge denne Grundsætning, efter tidligere Vink af Socinianerne [34]), af Calixt gjort Forskjel mellem det G. og det N. T. [35]), af Wolfenbüttler Fragmentisten [36]) o. A. imellem Jesu og Apostlenes Lære, siden mellem de enkelte nytestamentlige Skribenters, og man bearbeidede dem særskilt som paulinsk, johanneisk o. s. v. Lærebegreb.

Naar nu paa denne Maade den h. Skrifts Fortolkning kun havde et historisk Resultat, ved hvilket Fortolkeren ikke lod sig binde med Hensyn til sin Overbeviisning, der meget mere blev bestemt af hans philosophiske og øvrige Dannelse: saa kunde den moderne Dannede vel for sin Part blive staaende ved denne reent historiske Fortolkning af den h. Skrift; men, hvis han var Theolog, Kirketjener og Folkelærer, saa fremstod der for ham en ny Opgave, der henhørte til den practiske Hermeneutik. Han skulde nemlig give Folket religiøs Sandhed, for ham var denne ikke indeholdt i Skriften, idetmindste ikke reen og fuldkommen, men for Folket var kun det religiøs Sandhed, som det forudsatte at være Skriftens Indhold. Der blev nu Intet Andet tilovers for ham, end at give Folket det, han ansaae for Sandhed, som Skriftens Lære, uanseet, om det virkeligt var dennes Lære eller ikke. Traf nu hans religiøse Overbeviisning paa et eller andet Punct sam-

---

33) Tract. theol. polit. c. 7: Minime nobis licet, mentem unius prophetæ ex locis clarioribus alterius concludere neque explicare, nisi evidentissime constet, eos unam eandemque fovisse sententiam. — Mentem unius prophetæ, apostoli etc. ex mente alterius concludere non possumus, nisi in rebus usum vitæ spectantibus — at non cum de rebus speculativis loquuntur, sive cum miracula et historias narrant.

34) F. Ex. Faust. Socin de auctoritate sacr. script. c. 1 og 4. Bibl. Fr. Pol. I, p. 271, 278.

35) Calixt. nægtede f. Ex. at Triniteten allerede i det G. T. var lært ligesaa tydeligt som i det nye; men hvor hæftig en Modsigelse der reiste sig mod ham, kan man see hos Planck, Gesch der prot. Theol. S. 103 ff.

36) Von Duldung der Deisten (ogsaa i Lessing's W. W. Donauösch. Ausg. VI, S. 223).

men med Skriftens Lære, saa var det godt; var den, idetmindste som Spire, som Antydning, forhaanden i Skriften, om endog i en uadæqvat Indklædning og utilstrækkelig begrundet, saa gik det endnu an; saa udviklede han Antydningen og stillede det Uadæqvate i Baggrunden, hvis han ikke fandt det raadeligt at opløse det; — men hvis Skriftens Ord og Lærdomme virkelig havde en Betydning, der stred mod hans Overbeviisning, saa underlagde han dem en saadan, der syntes ham at stemme med den sande Religion, thi det forekom Theologerne paa dette Dannelsestrin, at det var deres væsentlige Opgave, at meddele Folket denne i en Form, som var det forstaaeligt og som det respecterede, ikke at give det en Beretning om den historiske Kjendsgjerning, hvad der var den h. Skrifts egentlige Mening. Dette er alt, som den ældre moralske og den nyere speculative Skriftfortolkning have tilfælleds[37]; men i hvilke Vanskeligheder de begge indvikles, og hvorledes heller ikke den sidste kan hjælpe os over den Kløft, der

---

[37]) Allerede Spinoza antyder denne Fortolkningsmethode, tract. theol. polit. c. 14: Sectarios—nolumus—impietatis accusare, quod scilicet verba scripturæ suis opinionibus accommodant; sicuti enim olim ipsa captui vulgi accommodata fuit, sic etiam unicuique eandem suis opinionibus accomodare licet [siden endogsaa: unusquisque tenetur accommodare], si videt, se ea ratione Deo in iis, quæ justitiam et caritatem spectant, pleniore animi consensu obedire posse. — Principerne for Kant's moralske Skriftudlægning har jeg udviklet i Leben Jesu, Einleit. § 7. — Jfr. Fichte p. anf. St. S. 51: De bibelske Bøger ere ingenlunde Erkjendelseskilde, men kun vehiculum for Folkeundervüsningen, og ved den virkelige Brug maa man, aldeles uafhængig af det, som Forfatterne har kunnet ville sige, forklare dem saaledes, som de burde ville sige; men dette, hvad de burde ville sige, maa man derfor vide andenstedsfra førend man begynder Fortolkningen. — S. 60: Den practiske Theolog maa allerførst danne sit Religionssystem i Philosophernes Skole, for det Arbeides Skyld, der ligger ham nærmest, den religiøse Folkedannelse. For at han kan knytte sin Underviisning til de bibelske Bøger, vil det være fuldkommen tilstrækkeligt, at der bliver strevet en Bog og givet ham ihænde, i hvilken den ægte Religions og Morals Indhold udvikles af disse Bøger; og hverken Forfatteren til denne Bog eller den

i vor Tid er befæstet mellem de Videndes og de Troendes religiøse Standpunkt, derom er der allerede handlet paa et andet Sted [38]).

§ 14.

Opløsning af Læren om Skriftens Inspiration.

Den protestantiske Kirkelære havde, idet den forsmaaede menneskelige Beviser for Skriftens Guddommelighed, til hvilke ogsaa Kirkens Udsagn hørte, som usikkre og utilstrækkelige, grundet hiin paa Aandens indre Vidnesbyrd. Men det kunde ikke feile, at man snart, som allerede er antydet, opkastede sig det Spørgsmaal, hvorledes man skulde erkjende dette Vidnesbyrd for at være guddommeligt, og altsaa ubedrageligt?

Hvad skal da nu — spurgte Arminianerne — være den den ubedragelige Regel, hvad skal være det characteristiske Kjendemærke, paa hvilket den, der paa det foregivne Vidnesbyrd af Aanden holder Skriften for guddommelig, kan kjende, om den er hans Overbeviisning, er mere end en Mening og en Indbildning — ja, man kunde med Bayle tilføie, en Indskydelse af Djævelen [1]), — at den er en Visshed, som d. h. Aand har bevirket i ham [2])? De bibelske Beviissteder kunne, enten de ere rigtigt for-

---

vordende Folkelærer, der ved den skal veiledes til at anvende Bibelen, behøver at bekymre sig meget om det Spørgsmaal, om de bibelske Forfattere virkelig have meent det saaledes, som de forklare det; men man maa omhyggelig holde Folket borte fra dette Spørgsmaal, der slet ikke hører til dets Synskreds. Folkelæreren har saaledes ingenlunde nødig at forstaae de bibelske Skribenter efter deres sande, af dem tilsigtede Mening, som det da ogsaa udentvivl hidindtil, uagtet man har stræbt derefter og hyppigt foregivet at man gjorde det, hverken har været Tilfældet hos ham, eller i de fleste Tilfælde hos hans Professor i Exegesen.

[38]) Leben Jesu, II, sidste §.

[1]) I Commentaire philos. sur ses paroles de J. Chr.: Contrainles d'entrer. Hos Feuerbach, Pierre Bayle, S. 73 f.

[2]) Episcop Instit. theol. P. IV, Sect. 1. c. 5. (Opp. I, p. 235): Enim vero, quæ est regula ista divina, ex qua aut ad quam cog-

tolkede eller ei, ikke bevise Noget her, da der endnu er Spørgsmaal om Skriftens Guddommelighed. Det vilde være en aabenbar Cirkel, at holde en vis indre Bevægelse for guddommelig paa Bibelens Autoritet, og igjen at holde Biblen for guddommelig paa Grund af hiin Bevægelse. Det bliver altsaa bestandigen en grundløs Formodning, at tilskrive en guddommelig Indvirkning denne Gemytsbevægelse[3]: og Jøderne og Muhammedanerne have paa deres Side ligesaamegen Ret til at beraabe sig paa et Vidnesbyrd af Aanden i deres Indre, der erklærer disse Bøger for ikke at være guddommelige[4]. Eller rettere — for med de engelske Deister og Reimarus at føre denne Tankerække til det Yderste — det samme indre Vidnesbyrd, som den Christne troer at fornemme for Bibelen, vil i Tyrken tale for hans Koran; som Beviis paa, at det kun er den almindelige Fordom, som Enhver med Modersmelken har indsuget for sine hellige Bøger. Gav man derimod — vedbliver Reimarus — et Menneske, der var opdraget aldeles fornuftigt og holdt fri for Fordomme, og hverken havde hørt tale om Koranen eller om Bibelen som hellige Bøger, naar han havde opnaaet en Alder, i hvilken hans Dømmekraft var modnet, Bibelen ihænde; saa vilde det være langtfra, at han vilde spore et indre Vidnesbyrd for dens fuld-

---

noscit, illam suam, quam apellat, scientiam (testimonium illud esse testimonium spiritus s. et divinum affatum) esse rectam scientiam et divinæ voluntati conformem? sive quæ est nota characteristica, per quam discernit, istam suam persuasionem non esse meram opinionem, et mordicus arreptam imaginationem, sed ab ipso spiritu s. inditam et impressam persuasionem?

[3]) Episcop. p. anf. St. Dices: et tamen in ipsis illis libris dicitur: spiritum s. testari in cordibus infidelium. Sed — nondum — credit, aut certo scit, verbum illud divinum esse. Scit itaque sine verbo et sine fide verbo ulli divino, ex quo de testimonio spiritus s. certus reddi potest ac legitime reddi debet, adhibita, testimonium hoc esse s. spiritus testimonium: quod profecto est non debite nec legitime scire, sed opinari et φαντάζεσθαι. Ogsaa Limborch, Theol. Christ. I, 4, 17. kalder dette Beviis en circulus.

[4]) Episcopius sammest. Jfr. Opp. II, 2. p. 53, 122.

komne Guddommelighed, men tværtimod vilde han i den finde en Bog, der bestod af meget forskjelligartede og tildeels heist menneskelige Bestanddele [5]).

Da denne Lære om en Gudsstemme, der talte i Bibellæserens Indre, kun var fremgaaet af en mangelfuld Kjendskab til det menneskelige Gemyt og dets Stemninger [6]): saa maatte, naar den psychologiske Udforskning af Menneskets Væsen gjorde Fremskridt, den formeentlige Jagttagelse af en saadan Stemme ganske udeblive [7]), og derfor blev det, som man før havde kaldt den guddommelige Aands overnaturlige Vidnesbyrd, af nyere, selv af supranaturalistiske Theologer, begrebet som den aandelige, navnlig moralsk-religiøse, Tilfredsstillelse og Styrkelse, som den Christne følte ved Brugen af den h. Skrift [8]). Men, naar man opfattede det saaledes, beviste dette Vidnesbyrd (for ikke at tale om, at

---

[5]) I Fragmentet: Unmöchligkeit einer Offenbarung, der alle Menschen auf gegründete Art glauben könnten (i Udgaven af Fragmenterne, Berlin 1784, S. 39).

[6]) Reimarus, sammest. S. 118: Den, der holder enhver Gemytsbevægelse, der opstaaer hos ham, idet han læser eller hører Noget, for et Vidnesbyrd af Sandheden og Guds Aand, han kjender endnu ikke ikke sig selv, og veed ikke, hvad det er for Forestillinger i hans Gemyt, der undertiden kan gjøre ham blød, øm og bevæget. Dertil behøves der, især hos Folk, der ere forudindtagne for Noget og sætte deres Fornuft tilside, ingen Sandhed, ingen overnaturlig Virkning af Guds Aand.

[7]) Michaelis, Dogmatik, S. 92 (2det Oplag). Jeg maa oprigtigt tilstaae, at jeg, saa fast jeg end er overbeviist om Aabenbaringens Sandhed, — aldrig i mine Levedage har fornummet et saadant Vidnesbyrd af d. h. Aand.

[8]) Semler.: von freier Untersuchung des Kanon, II, S. 39: Det eneste Beviis (for d. h. Skrifts Guddommelighed), som fuldkommen tilfredsstiller en oprigtig Læser, er den indre Overbeviisning ved Sandheder, som man træffer i den h. Skrift [S. 277 f.: Erfaringen af Indholdets Sandhed og Nytte og den Kraft det indeholder til Forbedring og Opreisning o. s. v. til virkelig Fremskriden i ny aandelig Fuldkommenhed], hvilket [man ellers i Korthed, med et bibelsk, noget uegentligt Udtryk, har betegnet som d. h. Aands Vidnesbyrd i Læserens Gemyt. Jfr. Reinhard, Dogm. S. 65.

det ikke lod sig udstrække til alle Bøger i d. h. Skrift, og endnu mindre til alle Dele af de bibelske Bøger, hvorom i næste §) ikke mere, at der tilkom Skristen guddommelig Anseelse, men kun at den havde en høi menneskelig Værd. Var det ikke mere en efficacia divina i strængere Betydning, saa kunde den heller ikke mere bevise sacræ scripturæ auctoritatem divinum i ængere Betydning [9]).

Er altsaa Troen paa Bibelens Guddommelighed opgivet? Ingenlunde! raabte Socinianerne og Arminianerne, nei! ogsaa uden Kirkens ydre og den guddommelige Aands indre Vidnesbyrd, og sikrere end ved begge, kan de bibelske Bøgers Guddommelighed bevises af deres Ægthed, den bibelske Læres Sandhed af Rigtigheden af den bibelske Historie, og fides divina begrundes ved fides humana [10]) — og denne Theorie optog efter dem den nyere Supranaturalismus, der ved den adskilte sig fra den gamle Orthodoxie.

Naar det er sandt, hvad Evangelisterne fortælle om Christus, at han har udført saa mange Gjerninger, som overskride Naturens Grændser, at han navnligen, hvad der var det første af alle Undere, igjen er opstanden fra de Døde: saa maa ogsaa Alt det, som han har lært, være sandt og guddommeligt; thi Gud vilde ikke paa en saa overordentlig Maade have understøttet ham, hvis han havde lært noget Usandt, og navnlig falskelig foregivet, at have modtaget sin Lære af Gud. Gud kan alene have foranstaltet sine Undere i den Hensigt, at stadfæste alt det, som Jesus lærte i hans Navn [11]). Det Samme finder Sted med Hensyn

---

[9]) S. Wegscheider, Institut. § 39, not. c.)

[10]) Faust. Socin. de auctoritate sacræ script. c. 4. (Bibl. I, p. 278): Verissimum autem id (quod ad doctrinam pertinet) esse credet, quisquis de historia in eodem N. T. nihil dubitet. Episcop. p. anf. St. p. 235: — ad hoc, ut certo sciamus, libros hos divinos esse, sufficit si certum sit, eos scriptos esse ab iis auctoribus, quorum nomina præ se ferunt. Limborch, Theol. chr. I, 4. 6: Ex librorum sacrorum veritate colligitur eorum divinitas.

[11]) Faust. Socin. p. anf. St. c. 2. (p. 274): Quod attinet ad ea, quæ illi evangelistæ scribunt ad doctrinam spectantia, quæ omnino re-

paa Apostlene: naar det er sandt, som den h. Historie fortæller om dem (om deres Mirakler og om Meddelelsen af d. h. Aand til dem), saa maa ogsaa deres Lære være en Autoritet for os [12].

Men nu lader den bibelske og især deleshed den evangeliske Histories Paalidelighed sig grundigen bevise. Evangelisterne kunde og vilde sige Sandheden [13]. De kunde det; thi de vare Øien- og Ørevidner til de Begivenheder, som de have berettet, og de vare ikke kun tilfældigviis tilstede ved en eller anden af dem, men de vare Hovedpersonens Fortrolige og stadige Ledsagere. Saaledes Matthæus, Johannes, Jacobus, Petrus; hos Paulus erstattede de Aabenbaringer, der vare blevne ham tildeel, som han selv omtaler og som Apostlenes Gjerninger beretter, Mangelen paa et personligt Forhold til Jesus; Marcus og Lucas skreve kun, hvad de havde hørt af Petrus og Paulus som disses uadskillelige Ledsagere, og deres Evangelier bleve desuden approberede af disse to Apostler. Til at betvivle, at de Skrifter, der benævnes efter disse Mænd, hidrøre fra dem som Forfattere, fattes enhver fornuftig Grund. Naar Skribenten er død, saa maa hans Navn

---

cipi debent, ista omnia ex Jesu Nazaræno prodierunt, et idcirco — si creduntur illa esse vera, quæ historice de ipso Jesu evangelistæ scripserunt, qui omnes narrant quædam ab ipso facta naturæ limites omnes excedentia, affirmantque eum ex cruenta morte in vitam rediisse: necesse est, omnia ista recte dicta censeri — (p. 275) nec ullam aliam ob causam id Deus curasse (potest), quam ut ea omnia confirmarentur, quæ ejus nomina Jesus dixerat.

[12]) Samme paa anf. St. c. 4. p. 277. Ogsaa ipsi evangelistæ et baptista (forsaavidt de undertiden optræde som Lærere) ejusmodi homines sunt, ut si illa credantur, quæ historice in N. T.o narrantur, necessarium sit, aut certe rationi valde consentaneum, censeri recte dicta esse, quæcunque illi docuerint.

[13]) Episcopius p. anf. St. c. 2. p. 229. Overskrift: Scriptores N. T.i tales fuisse, ut nemo suspicari jure possit, quin vero scribere et voluerint et potuerint. Limborch, th. chr. I, c. 4. § 2: Ad veritatem historiæ alicujus comprobandam duo requiruntur: primo ut illius scriptor vera potuerit, secundo ut vera voluerit scribere. Hæ duæ conditiones, si in ullo unquam scriptore, certe in N. T.i scriptoribus reperiuntur.

paa Titelen af Skriftet, i Forening med de Samtidiges Vidnesbyrd, godtgjøre at han er Forfatter, hvis ingen tvingende Grunde tale derimod. Men nu gaae de nytestamentlige Skrifter fra Arilds Tid under hine Mænds Navn, og deres Ægthed er godtgjort ved en Række af Vidner, der naaer op til de ældste Tider. I Sandhed! enten maa intet Skrift fra Oldtiden mere anerkjendes som ægte, eller ogsaa maae det N. T.'s Skrifter det fremfor alle andre.

Men Forfatterne vilde ogsaa blot sige Sandhed. Løgnen var dem jo forbudt ved selve den Religion, som de forkyndte; og hvorfor skulde de vel lyve? Cui bono? slaaer her strax om i et cui non malo? Hvis de vare sig bevidste, at deres Udsagn vare usande, saa kunde de paa hiin Tid, da man endnu kunde prøve disse ved hundrede Controller, kun vente sig Skjændsel og en grusom Straf: overhovedet var deres Lære, paa Grund af den Resignation, som den fordrede, kun skikket til at støde Mængden tilbage, ja til at ophidse den mod dem; havde de villet bedrage, saa vilde de have udtænkt en mere forførende Lære, kun i virkelig Tro paa hans Værdighed og Forjættelser, som de forkyndte, kunde de haabe at trænge igjennem med en Lære, der var saa lidet indbydende; og desuden vilde det være dem umuligt, med deres Indbildningskraft at opdigte saadanne uhørte Ting, som at en Jomfru havde født, at indgroede Sygdomme vare helbredede ved et Ord, at Døde vare opvakte; men de maatte virkelig have oplevet dem[14]).

Foruden dette Hovedargument anvendte man i anden Række Beviserne af Skriftens Indhold og Virkninger, samt Slutningen fra den christelige Kirkes Bestaaen som Virkning, til den evangeliske Historie som dens Aarsag; men disse skulde kun være gyldige i Forbindelse med dette første Hovedbeviis[15]).

---

[14]) Dette er Quintessentsen af Fausti Socini libellus de auctoritate sacr. s., c. 1. ff. Episcop. Institut. IV, 1, 1 ff. Limborch theol. chr. 1, 4.

[15]) Det sidste Beviis, der i nyere Tid er blevet saa yndet, lyder saaledes hos Faustus Socinus, p. anf. St. c. 4 (p. 279): Si quispiam fuerit, qui dubitet, v. g. utrum Jesus Nazar. mirabilia quædam fecerit, — ut aperte in N. T. narratur, poterit hoc illi facile per-

Dette var da den nye, uindtagelige Grund, paa hvilken fra nu af [16]) Christendommens Guddommelighed skulde bygges. Men — forunderligt nok — de, som først havde opstillet denne Beviismethode, følte sig ikke rigtig betryggede ved den. Faustus Socinus lægger blandt Beviserne for Christendommens Sandhed den største Vægt paa Jesu Opstandelse, men i samme Øieblik henstiller han det som uafgjort, om den ikke kunde have været bevirket ved naturlige Aarsager [17]); han finder, at Marcus, som Peters Ledsager, er fuldkommen troværdig, men bemærker dog, at det er heldigt nok, at Marcus ikke har noget til Læren Henhørende, som ikke finder sin Stadfæstelse i de øvrige Evangelier [18]). Episcopius vil ikke tvivle om Ægtheden af et eneste nytestamentligt Skrift, og dog finder han det raadeligt, ogsaa at indrette sig for det Tilfælde, at man kun vilde bevise een eneste Bogs Ægthed: han vil grunde den dogmatiske Tro paa den historiske, og han veed dog ret vel, at denne sidste aldrig kan komme ud over den blotte Sandsynlighed [19]).

Dette nye Beviis for Christendommens Guddommelighed und-

---

suaderi ex eo, quod ab eo tempore perpetuo innumerabiles homines exstiterunt, qui ipsius Jesu doctrinam sunt amplexi; quæ sine mirabilibus istis rebus — nunquam, præsertim ab initio, a tot hominibus recepta fuisset.

16) Med Socinianernes og Arminianernes Udførelse af Beviset kan man f. Ex. sammenligne Reinhard's Dogm. § 22, S. 61 ff.

17) De auctor. s. scr. c. 2. (p. 275): Non potest fortassis quisquam ratione aut via aliqua naturali assequi, quomodo homo mortuus reviviscere queat. Sed non idcirco docet aut ratio aut natura, id prorsus fieri non posse. Ut taceam, quod antiquitus non defuerunt, nec hodie desunt philosophi Christiani, qui ex causis effectisque naturalibus conati sunt ostendere, fieri posse, ut homo mortuus reviviscat. Quod, si minus aliud, demonstrat, saltem hanc ipsam reviviscentiam non esse rem ejusmodi, quæ rationi ac naturæ penitus adversetur.

18) P. anf. St. c. 4. (p. 278) Jfr. Limborch I, 4, 2.

19) Disp. de auctoritate sacræ scr. Thes. I (Opp. II, 2, p. 444): Impossibile omnino est, id quod dictum, factum, scriptumve ab aliquo est, postquam auctor in vivis esse desiit ita probare ab eo scriptum, dictum factumve esse, ut cavilli aut tergiversationis locus nullus reliquus maneat.

lod derfor ikke, i andre Hænder at slaae over i sin Modsætning. Medens de, som først fremsatte det, i Propheternes og Apostlenes Adfærd og Skrifter havde fundet lutter Tegn paa disses Sanddruhed og Uegennyttighed: saa troede de engelske Deister, og blandt vore Landsmænd Wolfenbüttler Fragmentisten at see klarere, og at opdage Egennytte og Forfængelighed i deres Drivefjedre, Have- og Herskesyge i deres Handlinger, Løgn og Bedrageri i deres Udsagn [20]). Og ikke mindre tvivlsomt end det, at de vilde, blev ogsaa snart det, at de kunde sige Sandheden. Selv en Michaelis, der forresten i den nyere Supranaturalismes Aand ikke fandt Spørgsmaalet om de bibelske Bøgers Inspiration saa vigtigt, som det om deres Ægthed (idet jo Evangelisterne ogsaa som blot menneskelige Skribenter kunne være Borgen for Virkeligheden af de Undere, som de berette, og disse igjen kunne være det for Jesu Læres Sandhed), bemærker dog, at man endnu bestandig maa være lidt i Frygt for, at Fortællerne maaskee ikke have opfattet og opbevaret Et og Andet ganske rigtigt [21]). Dette var under Forudsætningen af de bibelske og især de nytestamentlige Bøgers Ægthed; men hvor slette vare ikke de Grunde, med hvilke man havde beviist, at de vare ægte, at deres Forfattere vare Dienvidner og at de stode i nærmere Forhold til Heltene i deres Historie! ja, Beviset var egentlig kun et Postulat.

Dog, sæt endog, at det ad denne Vei var lykkedes at hæve den bibelske Historie til en Grad af historisk Evidents, der satte den lige med de upaatvivleligste historiske Kjendsgjerninger (som da ogsaa virkelig Beviset for de bibelske Bøgers Authenti senere idetmindste er blevet ført omhyggeligere og fuldstændigere); saa kunde dog de, der kjendte den historiske Verdens Natur, ikke oversee, at ogsaa den saakaldte Vished paa dette Gebeet kun er en høi Grad af Sandsynlighed, aldrig absolut Vished, og følgeli-

---

20) Jfr. angaaende de nytestamentlige Mænd og Forfattere Fragmentet über den Zweck Jesu und seiner Jünger; angaaende de gammeltestamentlige de af Schmidt efter Lessings Død udgivne øvrige Fragmenter.

21) Einleitung in die Schriften des N. T. S. 76.

gen evig vedbliver at staae i Misforhold til den religiøse Tro, der forlanger ubetinget Vished, paa hvilken den kan leve og døe. Naar vil man ophøre — udbrød i denne Anledning Lessing — at ville hænge intet Ringere end den hele Evighed ved et Spindelvæv? Nei! saa dybe Saar har den scholastiske Dogmatik aldrig bibragt Religionen, som den historiske Exegetik nu dagligen bibringer den. Hvorledes? det skal ikke være sandt, at en Løgn historisk ubetvivlelig kan bevises? at blandt de tusinde og atter tusinde Ting, som hverken Fornuften eller Historien giver os Anledning til at betvivle, ogsaa kunne have indsneget sig Ting, som aldrig ere skete? Det skal ikke være sandt, at omvendt uendelig mange Facta have været sande, ubestridelige Facta, for hvilke Historien har efterladt os altfor faa, altfor ubetydelige Vidnesbyrd til at vi uden Letsindighed kunne troe dem? Det skal ikke være sandt? Rigtignok, naar det er sandt, hvad bliver der saa af de historiske Beviser for den christelige Religions Sandhed? Det er ligegyldigt. Var det nogen stor Ulykke, om de endelig engang igjen bleve stillede hen i den Krog af Rustkammeret, hvor de endnu stode for 50 Aar siden[22]? Tilfældige historiske Sandheder — siger Lessing paa et andet Sted — kunne aldrig bevise nødvendige Fornuftsandheder. Thi hvad vil det sige, at holde en historisk Sætning for sand, at troe en historisk Sandhed? Vil det i mindste Maade sige Andet, end at lade denne Sætning, denne Sandhed, gjælde, ikke at have Noget at indvende mod den, at finde sig i, at en Anden bygger en anden historisk Sætning paa den, og forbeholde sig selv, at vurdere noget andet Historisk efter den? Om jeg ogsaa historisk ikke har Noget at indvende derimod, at Christus opstod fra de Døde: maa jeg derfor (dogmatisk) holde det for sandt, at just denne opstandne Christus har været Guds Søn? At den Chri-

[22]) Lessing, Duplik. W. W. VI. Bd. S. 380. Jfr. Kant, Religion innerhalb der Gränzen der bl. Vernunft, IV, 2. 4. S. 228: Det hænger saaledes sammen med al historisk Tro og al Tro paa Phænomenerne, at der bestandigen bliver en Mulighed tilbage for at den kan indeholde en Vildfarelse.

stus, mod hvis Opstandelse jeg ikke kan indvende noget Historisk af Vigtighed, paa Grund af den har udgivet sig for Guds Søn, at hans Disciple af samme Grund have holdt ham derfor, det troer jeg hjertelig gjerne. Thi disse Sandheder, som Sandheder af een og samme Classe, følge ganske naturligt af hinanden. Men nu at springe over i en ganske anden Classe af Sandheder med hiin historiske Sandhed, og at forlange af mig, at jeg skal omdanne alle mine metaphysiske og moralske Begreber efter den, at fordre af mig, at jeg, fordi jeg ikke kan stille noget troværdigt Vidnesbyrd mod Christi Opstandelse, skal forandre alle mine Grundideer om Guddommens Væsen derefter: naar det ikke er en μεταβασις, saa veed jeg ikke, hvad Aristoteles har forstaaet ved dette Ord. Nu siger man rigtignok: men just denne Christus, om hvem du historisk maa lade det gjælde, at han har opvakt Døde, at han selv er opstanden, har selv sagt, at Gud havde en Søn, der var ham liig i Væsenet, og at han var denne Søn. Det vilde være ganske godt, hvis det blot ikke igjen kun var historisk vist, at Christus havde sagt det. Hvis man nu vilde gaae mig endnu mere paa Klingen, og sige: Det er dog i Sandhed mere end historisk vist; thi inspirerede Historieskrivere, der ikke kunne feile, forsikre det: — saa er det ogsaa historisk vist, at hine Historieskrivere vare inspirerede og ikke kunde feile. Det, det er den fæle brede Grav, som jeg ikke kan komme over, saa ofte og alvorlig jeg end har forsøgt Springet[23].

Naar man nu paa dette nye Standpunkt vænnede sig til, idetmindste foreløbigen at betragte Forfatterne til de bibelske Bøger som Skribenter, der ikke vare forskjellige fra alle Andre, og af hvis menneskelige Troværdighed Sandheden af de Fortællinger skulde udledes, der skulde godtgjøre, at de vare inspirerede Skribenter: saa maatte man ved en saadan Betragtningsmaade opdage Meget hos dem, som ikke kunde forenes med de tidligere Forestillinger om deres Inspiration. Forunderligt nok beraabte de sig, naar man undtager enkelte Stykker i Propheterne, ingensteds paa Inspiration eller guddommelig Befaling; men

[23]) Lessing, über den Beweis des Geistes und der Kraft. W. W. VI, S. 318 ff.

blandt Historieskriverne beraabte f. Ex. Lucas sig i sin Fortale (hvilket, som vi ovenfor have bemærket, allerede Kirkefædrene have fundet mærkværdigt), paa flittig Forskning[24]), blandt Lærerne beraabte f. Ex. Paulus sig undertiden paa en Overlevering fra Christus, undertiden paa sin egen Anskuelse, som han udtrykkelig adskiller fra Christi Befaling, undertiden vel ogsaa paa en overordentlig Aabenbaring, eller paa Christi Aand, som besjælede ham, hvilket imidlertid endnu ikke var en inspiratio rerum ac verborum omnium[25]); men overhovedet stemmede den ræsonnerende og argumenterende Stiil i hans Breve ikke overeens med Antagelsen af en guddommelig Indgivelse[26]). Det

[24]) Hugo Grotius, pro pace eccles. De canone script. Opp. theol. IV, p. 673: Si Lucas divino afflatu dictante sua scripsisset, inde potius sibi sumsisset auctoritatem, ut prophetæ faciunt, quam a testibus, quorum fidem est secutus. Sic in iis quæ Paulum agentem vidit scribendis nullo ipsi dictante afflatu opus. Spinoza, tr. th. p. c. XI (p. 183): Nullibi legimus, quod apostoli jussi sint scribere etc.

[25]) Spinoza, tract. theol. pol. c. 11 (p. 181 f.): An apostoli epistolas suas tanquam apostoli et prophetæ, an vero tanquam doctores scripserint): Si ad earum stylum attendere volumus, eum a stylo prophetico alienissimum inveniemus. Nam prophetis usitatissimum erat, ubique testari, se ex ore Dei loqui; nempe: sic dicit Deus etc. — At in epistolis apostolorum nihil simile legimus; sed contra in 1 Cor. VII, 40, Paulus secundum suam sententiam loquitur. — Præter hoc alii inveniuntur modi loquendi, ab auctoritate prophetica plane remoti. Nempe: Hoc autem dico ego tanquam infirmus, non autem ex mandato (1 Cor VII, 6); Consilium do tanquam vir, qui a Dei gratia fidelis est (1 Cor. VII, 25); et sic alia multa; et notandum, quod cum in prædicto cap. act, se præceptum Dei — habere vel non habere, non intelligit præceptum Dei sibi a Deo revelatum, sed tantum Christi documenta, quæ discipulos in monte docuit.

[26]) Samme, sammest.: Præterea, si ad modum etiam attendamus, quo in his epistolis apostoli doctrinam evangelicam tradunt, eum etiam a modo prophetarum valde discedere videbimus. Apostoli namque ubique ratiocinantur, ita ut non prophetare sed disputare videantur etc. (p. 183): longas Pauli deductiones et argumentationes, quales in ep. ad Rom. reperiuntur, nullo modo ex revelatione supernaturali scriptas fuisse concedo.

er heller ikke sjeldent, at de hellige Skribenter tale ubestemt og fremsætte Noget som en Formodning, hvorom dog d. h. Aand maatte give dem Vished [27]); endvidere gjorde de forskjellige Skribenters Eiendommelighed i Stiil og Tænkemaade den Antagelse meget usandsynlig, at een Forfatter, d. h. Aand, skulde have betjent sig af dem som blotte Redskaber [28]); desuden, hvorledes vilde man, medens Fortolkningskunsten mere og mere skred frem og befriede sig fra Fordomme, i Længden kunne skjule de Modsigelser for sig, der finde Sted mellem Chronikernes og Samuels og Kongernes Bøger, mellem Matthæus og Lucas, mellem begge disse og Johannes o. s. v., og ikke sjelden endog mellem de forskjellige Dele af samme Bog f. Ex. af Genesis [29])? Ja, selv om man ikke tog Hensyn til disse Modsigelser, hvad kunde vel bevæge d. h. Aand til fire Gange at lade Jesu Historie nedskrive, og ved den Leilighed at lade Saameget fortælle to eller tre Gange væsentligen paa selvsamme Maade [30])? Endeligen, hvor-

---

27) Episcop. instit. IV, 1, 4: Certe ex Joh. VI, 19 liquet, spiritum s. Joanni non suggessisse, quot stadiis remigassent discipuli Domini, sed ei reliquisse judicium suum proprium de spatio remigationis, quando dicitur: Cum remigassent quasi stadia XXV aut XXX.

28) Herder, Vom Geist des Christenthums, W. W. Carlsruher Udg. XL, S. 128 ff.

29) Spinoza, tract. theol. polit. c II. (p. 107 f.) c. IX. (p. 166 ff.). Om Modsigelserne i og mellem Esræ og Nehemiæ Bøger udtaler Sp. sig paa en Maade, der ganske kan anvendes paa Evangelieharmonien (p. 179): Commentatorum autem, qui has evidentes contradictiones reconciliare conantur, unusquisque pro viribus sui ingenii, quidquid potest, fingit; et interea, dum sc. literas et verba scripturæ adorant, nihil aliud faciunt, quam bibliorum scriptores contemtui exponere, adeo ut viderentur nescivisse loqui, neque res dicendas ordinare etc.

30) Spinoza, tract. th. pol. c. XII. (p. 190): Quatuor habentur in N. T. Evangelistæ, et quis credet, quod Deus quater historiam Christi narrare voluerit et scripto hominibus communicare? et quamvis quædam in uno contineantur, quæ in alio non habentur, et quod unus ad alium intelligendum sæpe juvat — — id casu contingit, et paucis tantum in locis, quæ quamvis ignorarentur, historia tamen æque perspicua esset, et homines non minus beati.

ledes kunde man, under Forudsætningen af en Inspiration, der strakte sig til de enkelte Ord, forklare, at d. h. Aand ikke sjelden har indgivet det N. T.'s Forfattere sine egne gammeltestamentlige Ord i en ganske fordærvet Oversættelse? f. Ex. Matthæus II, 6: Du Bethlehem er ingenlunde den mindste blandt Juda Førere, istedetfor: Du Bethlehem er for liden til at være blandt Juda Stæder (Micha V, 1); eller Forfatteren til Hebræerbrevet (X, 5): et Legeme har du beredt mig, istedetfor: Du har aabnet mine Øren (Ps. XL, 7). Og hvorlænge kunde Accommodationshypothesen forslaae til at forhindre, at man ved Apostlenes og Evangelisternes Forestillinger om Djævelen og Djævlebesættelser, kom til at drage deres Inspiration i Tvivl?

Ogsaa de saakaldte Beviissteder for Inspirationen maatte paa dette Standpunct vise sig i et væsentlig forandret Lys. De 2 apostoliske Steder, der handle om inspirerede Skrifter, — 2 Tim. III, 16 og 2 Pet. I, 27, — refererede sig (for ikke at tale om at det første kunde modtage en forskjellig Udtydning) kun til gammeltestamentlige, og uvist hvormange, Skrifter [31]); men de evangeliske Forjættelser om den h. Aands Bistand og om Paracleten (Mt. X, 20..Joh. XVI, 13) gik ikke specielt paa Affattelsen af Skrifter; men den første lover, at Aanden ikke skal lade Disciplene i Stikken, naar det gjælder om at forsvare sig for Retten, den anden lover kun en guddommelig Bistand til rigtigen at tilegne sig og videre at uddanne Jesu Lære; men ikke en Indgivelse af hele Indholdet og alle Ordene i nogetsomhelst Skrift [32]). Men hvad de gammeltestamentlige Skriftsteder af Propheternes Bøger angaaer, saa havde Spinoza fornemmeligen gjort opmærksom paa den Skik, hans Landsmænd havde, at føre visse Virkninger umiddelbart tilbage til Gud [33]), idet de for-

[31]) Semler, von freier Untersuchung des Kanon, II, S. 54, 83 ff.; Versuch einer freieren theol. Lehrart, S. 241 f.; Lessing, Axiomamata, W. W. VI, S. 523 f.

[32]) (Clericus) Sentimens de quelques theologiens de Hollande etc., Udtog hos Tøllner, die Eingebung d. h. Schrift, S. 73.

[33]) Tract. theol. polit. c. 1. (p 91): Sed hic apprime notandum, quod Judæi nunquam causarum mediarum sive particularum fa-

bigik de mellemliggende Aarsager; og isærdeleshed paa de forskjellige Betydninger af Udtrykket: guddommelig eller hellig Aand; idet man ved dette Udtryk deels maatte forstaae ganske almindelige Tilstande, deels den prophetiske Begeistring, forsaavidtsom Hebræerne ikke kjendte dennes naturlige Aarsager [34]). Men det Allerværste var, at selv om man indrømmede, at Skriften paa det Bestemteste erklærede sig for guddommelig inspireret, saa kunde et saadant Vidnesbyrd ikke nytte; var det ikke en aabenbar Cirkel at slutte: hvad de bibelske Forfattere sige, det maae vi troe, fordi de vare inspirerede; men at de have været inspirerede, det maae vi troe, fordi de sige det [35]).

Paa Grund af disse Vanskeligheder gjorde man forskjellige Indskrænkninger ved det orthodore Inspirationsbegreb, og dets Anvendelse paa de bibelske Skrifter, der vel i Begyndelsen mødte en lidenskabelig Opposition, men tilsidst dog trængte igjennem, saa at det hele Begreb opløstes. Allerede Socinianerne og de ældre Arminianere havde kun talt om sensus scripturæ divinitus revelati, og snart drog ogsaa i den lutherske Kirke Musæus Inspirationen af de enkelte Ord i Tvivl og lod den gud-

---

ciunt mentionem, nec eas curant, sed religionis ac pietatis, sive (ut vulgo dici solet) devotionis causa ad Deum semper recurrunt etc.

[34]) Sammest. (p. 96—98) og saaledes allerede Grotius, pro pace eccles. Opp. theol. T. IV, p. 612.

[35]) Reimarus, Unmöglichkeit einer Offenbarung o. s. v. p anf. St. S. 116; Lessing, W. W. VI, 523. Denne Beskyldning for en Cirkel i Beviset har man ikke sjelden søgt at afvende ved den Distinction, at man først slutter fra de bibelske Skribenters blot menneskelige, historiske Troværdighed til Sandheden af Jesu Udsagn om hans Læres guddommelige Oprindelse, og derpaa fra denne til Sandheden af det, som han siger om den guddommelige Bistand, som hans Disciple skulde nyde (f. Ex. Twesten, Dogmatik 1, S. 414. Anm.) men medrette har man herimod bemærket, at en Skribents naturlige Evne og Villighed til at sige Sandhed, bestandigen dog kun kan være Borgen for hans Udsagn om naturlige, men ikke om overnaturlige Gjenstande og Forholde (Briefe über den Rationalismus, S. 80 f.).

dommelige Indgivelse kun strække sig til Indholdet [36]). Forfatteren til de hollandske Theologers Votum angaaende Richard Simon's histoire critique du V. T. (Clericus) skjelner i den h. Skrift mellem tre Bestanddele: Spaadom, Historie og Lære. Spaadommene havde Forfatterne vel modtaget ved Aabenbaring, men de havde siden nedskrevet dem blot efter Hukommelsen, idet de kun holdt sig til Indholdet af de Aabenbaringer, der vare blevne dem tildeelte, men ikke til de Ord, hvori de vare givne; en verbal Inspiration var unødvendig, og, at den ikke fandt Sted, vise de forskjellige Ord, med hvilke forskjellige Forfattere ikke sjelden fortælle det Samme. Ligesaalidet behøvedes en Inspiration ved Optegnelsen af Historien, da Hukommelse og flittig Forskning her var tilstrækkelig; ikke heller kan man antage, at en saadan virkelig har fundet Sted, hvis man ikke ligefrem vil modsige Forfatternes, navnligen Lucas's, egne Erklæringer og den uimodsigelige Kjendsgjerning, at der findes saa mange ubestemte eller modsigende Angivelser. Det Samme finder — efter Clericus — Sted med Hensyn paa de bibelske Lærdomme. Det G. T. indeholder ingen, til hvis Optegnelse en Inspiration var fornøden, og Apostlene i det N. T. kunde den h. Aand ogsaa, efterat den eengang havde opladt deres Indre til at forstaae Jesu Lære, meget vel overlade til dem selv, naar de skreve; og at den har gjort det, er desuden øiensynligt af deres Skrifters Beskaffenhed (deres Stiil o. s. v.).

Den frieste Theorie om d. h. Skrifts Oprindelse kunde Spinoza opstille paa sit Standpunct udenfor Kirken. Efter hans Mening have Apostlene ikke affattet deres Breve, som det G. T's Propheter affattede deres Skrifter, ifølge en Aabenbaring eller en guddommelig Anviisning, men ikke blot efter deres eget ved ydre Foranledninger betingede Godtbefindende, ved det na-

[36]) Disp. de stylo N. T., hvor det i § 36 kaldes en hypothesis nondum concessa, nec satis probata, spiritum s. apostolis non solum res, sed ipsa etiam verba inspirasse, og hvor § 39 den Sætning opstilles: sermonem apostolorum non esse sermonem Dei quoad materiale seuipsa verba, sed quantum ad formale (h. d. s. s. Indholdet).

turlige Lys[37]); men det saakaldte overnaturlige Lys, som oplyste det G. T.'s Propheter naar de skreve, og Apostlene idetmindste før de skreve, naar de forkyndte Evangeliet, det var Spinoza saa langt fra at sætte over den naturlige Erkjendelsesmaade, at han tværtimod ikke ansaae det for Andet, end en ved Indbildningskraften modereret uadæqvat, ved Temperament, Stemning og udvortes Forhold paa forskjellig Maade bestemt og fordunklet Anskuelse af det Guddommelige[38]).

Efterat disse friere Anskuelser i det 17de Aarhundrede og ligetil Midten af det 18de ved Orthodoxiens Opposition vare trængte tilbage i Kredse, der stode udenfor Kirken, saa traadte de bestandigen ustandseligere op indenfor Kirkens Grund. Først fandt man sig bevæget til at skjelne mellem flere Grader i Inspirationen, alt eftersom Gud af de forskjellige Betingelser for et Skrifts Tilbliven, nemlig 1) Villien til at skrive, 2) Indholdet, som skulde foredrages, 3) Ordene, 4) Sagordenen, 5) Ordstillingen — havde frembragt alle, eller kun nogle, flere eller færre,

---

[37]) Tract theol. polit. c. XI (p. 183): Itaque tam modi loquendi quam disserendi apostolorum in epistolis clarissime indicant, easdem non ex revelatione et divino mandato, sed tantum ex ipsorum naturali judicio scriptas fuisse, et nihil continere præter fraternas monitiones etc. — Possumus præterea hoc ipsum ex eo concludere, quod nullibi legimus, quod apostoli jussi sint scribere, sed tantum prædicare etc.

[38]) Sammest. c. I. (p. 94): Asserimus — ad prophetizandum non esse opus perfectiore mente, sed vividiore imaginatione. — c. II (p. 99): Prophetas non fuisse perfectiori mente præditos; sed quidem potentia vividius imaginandi, — scripturæ narrationes abunde etiam docent. De Salomone enim constat, eum quidem sapientia, sed non dono prophetico ceteros excelluisse. Prudentissimi etiam illi, Heman etc., prophetæ haud fuerunt, et contra homines rustici et extra omnem disciplinam, imo mulierculæ etiam — dono prophetico fuerunt præditæ. Quod etiam cum experientia et ratione convenit. Nam qui maxime imaginatione pollent, minus apti sunt ad res pure intelligendum: et contra, qui intellectu magis pollent, eumque maxime colunt, potentiam imaginandi magis temperatam — habent et quasi freno tenent, ne cum intellectu confundatur.

og eftersom han havde frembragt dem ene, eller under Medvirkning af de inspirerede Mænd. Af disse forskjellige Grader i Inspirationen tilkommer ikke d. h. Skrift den høieste, ei heller alle dens Bøger den samme; dog bliver herved dens guddommelige Anseelse uskadt, da Gud, ifølge sin Hellighed, end ikke havde kunnet yde den alleringeste overnaturlige Bistand til Affattelsen af et Skrift, der indeholdt Noget, som var falsk og ugudeligt [39]. Efter denne den nyere Supranaturalismes Anskuelse blev af de enkelte Momenter, i hvilke den gamle Theorie havde inddeelt Inspirationen, det første: divinus impulsus ad scribendum, kun forudsat i de Tilfælde, i hvilke Forfatterne omtale en guddommelig Befaling til at nedskrive deres Skrifter, som i mange prophetiske Stykker i det G. T. og i Apocalypsen; i alle andre Tilfælde antog man en naturlig Samvirken af ydre Foranledninger og andre psychologiske Aarsager. Det andet Hovedmoment, suggestio rerum, blev til en simpel directio, det positive Arbeide, at indgive Forestillinger til det negative, at afholde fra Feiltagelser; thi de bibelske Skribenter behøvede ikke medens de skreve at faae nye Oplysninger om Aabenbaringssandhederne, da de allerede iforveien oftere havde foredraget dem alle og nu kun skriftligen gjentoge det mundtligen Forkyndte: og hvad saadanne Ting angaaer, som de enten selv kunde vide, eller erfare af Andre, eller lære at kjende af forhaandenværende Mindesmærker, var det desuden tilstrækkeligt at Inspirationen afværgede Hukommelsesfeil og falske Forestillinger i Foredraget. Det tredie Moment, suggestio verborum, overhovedet Indgivelsen af Formen samt af Anordningen af det, som skulde fremstilles, reducerede man ligeledes til en Afværgelse af alt Urigtigt og Upassende, der forøvrigt lod enhver af de bibelske Forfattere beholde sin Eiendommelighed, selv eiendommelige Mangler i Fremstillingen, og heller ikke forhindrede Indblandingen af saadanne Ting, der ikke umiddelbart hørte til Religionen [40].

---

[39]) Sqaledos Töllner, Der Eingebung der heil. Schrift, S. 103 ff. 118 ff. 331 ff. 401 ff.

[40]) Reinhard, Dogmatik, § 20, S. 55 f.

Sammenligner man denne den nyere Supranaturalismes Forestilling om Inspirationen med den gamle alexandrinske, der gjør de bibelske Skribenter til d. h. Aands Fløiter og Cithre, eller med den orthodox-lutherske, der gjør dem til dens Hænder og Penne: saa mener hiin nyere Forestilling vel, at den er ulige fornuftigere end disse gamle, men det Modsatte er Tilfældet. Thi hine gamle Forestillinger ere dog consequente og modsige ikke sig selv, de kunne derfor idetmindste fuldbyrdes af Indbildningskraften om end ei af Forstanden; medens denne nyere Theorie er en selvmodsigende Sammensætning af phantastiske og forstandige, troende og vantroe Bestanddele [41]). Det var derfor nødvendigt, at i Lærens Udviklingsgang de supranaturalistiske Elementer aldeles maatte udstødes, de bibelske Skribenter sættes i Række med alle andre, der ved en indre Stemning og ydre Foranledning tilskyndedes til at skrive, og hvis Tanker (og det aldrig ublandet med Vildfarelse) hentedes fra deres Aands og Gemyts Skat, hvis Ord betingedes ved deres Dannelse og Vane [42]). Hermed havde man ikke opgivet, at udlede de bibelske Skrifter fra Gud som deres første Ophav; men de kom kun fra ham forsaavidtsom alt Godt kommer ovenfra, og forsaavidtsom det var Forsynets Styrelser, ved hvilke de bibelske Skribenter bleve gjorte skikkede og foranledigede til at affatte disse Skrifter [43]).

Men herved var nu Skillevæggen mellem inspirerede og ikke inspirerede Skrifter sunken ned, enhver god Bog kunde i denne videre Betydning kaldes hellig og guddommelig [44]), og navnligen de

---

[41]) Saaledes dømmer ogsaa Twesten, Dogm. I, S. 403.

[42]) Henke. Lineamenta instit. f. chr. p. 39: Quidni impulsum et conatum scribendi ex aliis inserviendi studio, quo ferebantur scriptores, et ex opportunitate sibi oblata; materiæ delectum ex temporis et loci peculiari necessitate; ipsos res e scientiæ suæ copia; dispositionem et ornatum ex ingenio quisque suo; verba ex consuetudine et usu loquendi sibi familiari, desumserint?

[43]) Wegscheider, Institut. § 44.

[44]) Spinoza, tr. th pol. c. x. (p. 177): Libros, qui res optimas docent et narrant, quacunque demum lingua et a quacunque natione scripti fuerint, æque sacros esse.

christelige Skrifter fra alle Aarhundreder traadte, naar de aandede Christi ægte Aand, ved Siden af de bibelske, hvis sande Værd man nu sætter deri, at de blandt de christelige Lærerers Skrifter vare de første og ældste[45]. Men just denne Stilling vidste den nyere Theologie at afvinde en Side, der syntes at redde idetmindste de nytestamentlige Skrifters normale Anseelse. Jo mere — bemærker Schleiermacher — en historisk Udvikling er ifærd med at udbrede sig, saa at den indre Livseenhed bestandigen mere og mere kun viser sig i Sammenstød med andre Kræfter, desto mere faae disse ogsaa Deel i den enkelte Tilstand, saa at det eiendommelige Væsen kun i de tidligste kommer tilsyne i sin Reenhed[46]. Naar vi anvende dette paa vor Gjenstand, saa see vi, at et Værk fra vor Tid, om det og er opstaaet under den h. Aands Indvirkning, der, efter den christelige Forudsætning, aldrig forlader sin Menighed, dog ikke kan vidne om Christus paa samme Maade, som de nytestamentlige Skrifter; thi det tilhører ikke mere hiint Moment, i hvilket Christendommen, der nys var indtraadt i Verden, endnu stod reen ligeoverfor denne, men det har allerede erfaret dens Fordunkling ved Sammenblandingen med verdslige Elementer[47].

Dog, vi see snart, at dette nye Beviis for, at der skulde tilkomme de første Fremstillinger af det christelige Princip en normal Dignitet, slaaer over i sin Modsætning. Intet, ligesaalidt Religionen som Videnskaben, er i sin første Begyndelse fuldendt; den første Fremtræden af et Princip er tvärtimod først dets Umiddelbarhed, dets endnu formløse, uudviklede, i Sammenligning med den paafølgende Udfoldelse ufuldkomne, Tilstand[48]. Det N. T.'s Bøger ere nu ikke Christendommens Princip eller Idee, men de første Fremstillinger af dette Princip, Vidnesbyrd om det første og derfor ufuldkomne Forsøg paa, at føre det ind i Forestillingen

---

45) Lessing, W. W. VI, S. 485.

46) Kurze Darstellung des theol. Studiums, § 83.

47) Schleiermacher, Glaubenslehre II, § 129 ff. S. 357 ff.; Twesten, Dogmatik, I, S. 407 ff.; Kliefoth, Einleitung in die Dogmengeschichte, S. 39.

48) Hegel's Phänomenologie, S. 10 f.

og Livet; det er derfor saa langt fra, at Christendommens Idee i dem skulde fremtræde saa reen for verdslige Indflydelser, som det senere aldrig skete, at den tværtimod her endnu meget paafaldende har Smag af den Jordbund, af hvilken den er opvoxet, Jødedommen, en Smag, som den først lidt efter lidt taber ved at strømme hen over andre historiske Gebeter. At ville gjøre disse Bøger til Norm for det Christelige, det viser sig paa dette Standpunct at være ligesaa forkeert, som om man vilde vælge en Cimabue's Billeder til Maalestok for Bedømmelsen af alle sildigere Malerier, eller søge den menneskelige Skikkelses Ideal i Barnets Former [49]).

---

[49]) Jfr. Schelling, Vorlesungen über die Methode des academischen Studium, S. 197 ff.: De ældste Bøger, i hvilke Christendommens Historie og Lære indeholdes, ere selv intet Andet end en særegen, og tilmed ufuldkommen, Tilsynekadelse af den; Christendommens Idee er ikke at søge i disse Bøger, hvis Værd først skal bestemmes efter den Grad, i hvilken de udtrykke den og svare til den. — Til den nyere saakaldte Oplysnings Operationer — hører det rigtignok at foregive, at den fører Christendommen tilbage til dens oprindelige Betydning, som man kalder det, til dens første Simpelhed, i hvilken Skikkelse den ogsaa kaldes Urchristendommen. Man skulde dog troe, at de christelige Religionslærere maatte være taknemlige mod de sildigere Tider, fordi disse af de første Religionsbøgers fattige Indhold have uddraget saameget speculativt Stof og uddannet dette til et System. — Man kan ikke afværge — den Tanke, til hvor stor Hindring dog de saakaldte bibelske Bøger have været for Christendommens Fuldendelse. — Egentligen var det disse Bøger, der som Beviisskrifter, hvilke kun Historieforskningen, ikke Troen, behøver, bestandigen paany have sat den empiriske Christendom i Ideens Sted, der kan bestaae uafhængig af dem og lydeligere forkyndes ved den nye Verdens hele Historie, naar den sammenlignes med den gamle, end ved hine, i hvilke den endnu ligger i en meget uudviklet Form. — Hegel, Phänomenol. S. 555: Hvad denne Aand, der aabenbarer sig, er efter sit Væsen, det faaer man ikke at vide derved, at man ligesom opplukker dens rige Liv i Menigheden og fører det tilbage til dets første Traade, f. Ex. til den første ufuldkomne Menigheds Forestillinger, eller endog til det, som det virkelige Menneske har talt. For denne Tilbageføren ligger det Instinct til Grund, at ville gaae tilbage til Begrebet,

Den herved indtraadte Antinomie, hvis ene Side viser os et historisk Phænomens første Fremtræden som dets fuldkomneste, medens dens anden Side viser det som dets ufuldkomneste Fremstilling, er ikke undsluppet Schleiermachers Opmærksomhed. Tværtimod, uagtet han, hvad Christendommen angaaer, hæver de første skriftlige Fremstillinger af den til Norm for alle dens senere Udviklinger, saa anerkjender han dog udtrykkelig den almindelige Gyldighed af den Lov, at i en Udviklingsrække det Sildigere er fuldkomnere end det Tidligere. Men han løser denne Modsigelse saaledes: Naar man begge Gange har hele Massen af de Phænomener, i hvilke et Princip fremtræder, for Øie, saa bliver det derved, at ethvert følgende Moment er fuldkomnere end de tidligere. Naar vi saaledes i den første christelige Tid sammenfatte hele Massen af den nye, ved Christendommen fremkaldte, Tankeudvikling, det vil sige, foruden de canoniske Evangelier ogsaa de ældste tabte apocryphiske, foruden de apostoliske Forkyndelser og Skrifter ogsaa de Forestillinger, vi finde hos de jødiske Christne, de Colossensiske Vranglærere, de Corinthere, der talte med Tunger, og hvad for andre Concretioner af Christendommen med Jødedom og Hedenskab fra den Tid, der deels ere historisk documenterede, deels kunne forudsættes, saa faae vi rigtignok en saa blandet Masse, en Christendom, der er saa stærkt forsat med fremmedartede Bestanddele,

---

men den forvexler Oprindelsen, den første Fremtrædens umiddelbare Tilværelse, med Begrebets Simpelhed. Idet Aandens Liv saaledes berøves sin Rigdom, og Menighedens Forestilling og dens Handlen mod sin Forestilling bortryddes, opstaaer der, istedetfor Begrebet, meget mere en blot Udvortesbed og Enkeltbed, en historisk Besidden af det umiddelbare Phænomen, og den aandløse Erindring af en enkelt forsvundet Skikkelse, som man har dannet sig i sin Forestilling. — Samme, Gesch. der Philos. III, S. 111: Den bibelske Text indeholder den første Form, under hvilken Christendommen fremtraadte i Phænomenet, denne beskriver den, og den kan ikke udtrykkelig udtale det, som ligger i Christendommens Princip, den kan kun mere indeholde en Ahnelse derom. — Man kan næsten sige, at naar man fører Christendommen tilbage til dens første Fremtræden, da føres den hen paa Aandløshedens Standpunct.

at i Sammenligning med den ethvert senere Tidspunct maa give et bedre Resultat, d. v. s. at det Ikkechristelige bestandig mere maa træde tilbage i Kirkens Tankeudvikling. Men det er jo ikke denne Totalsum af de Tanker, den uchristelige Tid frembragte, men kun en Deel af samme, der sættes som normal og inspireret, og om denne lader det sig bevise, at den i Christendommens hele videre Udvikling hverken kan overgaaes eller blot igjen naaes. Det er Christi umiddelbare Disciples Forkyndelser og Skrifter, ved hvilke Faren for en uvitterlig besmittende Indflydelse af deres tidligere jødiske Tanke- og Livsformer paa Fremstillingen af det Christelige, i samme Forhold, som de havde staaet Christus nær, blev afværget ved den rensende Indflydelse, som det maatte have, at de levende erindrede sig den hele Christus [50]).

Denne Løsning er ikke reen, forsaavidtsom den forudsætter Noget som urokkelig Vished, der af Antinomiens ene Side drages i Tvivl. Christi umiddelbare (tildeels ogsaa middelbare) Indflydelse paa de nytestamentlige Skrifters Forfattere skal det være, der giver dem normal Gyldighed for alle Tider. Saaledes undtages foreløbigen Christendommens Stifter fra den for alle andre Tilfælde indrømmede Lov, at enhver Begyndelse er relativt ufuldkommen. Vi kunde allerede her prøve denne Forudsætning, men vi vilde derved anticipere et sildigere Afsnit, vi ville derfor her betragte Spørgsmaalet fra en anden Side, der vil føre os til det selvsamme Maal.

Man maa vel lægge Mærke til, at den Aand, der efter denne nyeste Uddannelse af Inspirationslæren har indgivet de bibelske Bøger, bestemmes som den christelige Kirkes Almeenaand. D. v. s. det er ikke den absolute Aand som saadan, men denne forsaavidtsom den blandt Andet ogsaa virkeliggjør sig i den christelige Kirke. Men en saadan Virkeliggjørelse ved Siden af andre er paa dette Standpunct f. Ex. ogsaa Muhammedanismen, og hvo vil nu forbyde Muselmanen at stille sig ligeoverfor den Christne, og at paastaae, at hans Koran er indgivet af den guddommelige

[50]) Schleiermacher, Glaubenslehre, p. anf. St.

Aand, quatenus per Islamum explicatur? Og ligesaa magtesløs som mod saadanne Coexistentser i Rummet, staaer Christendommen paa dette Standpunct mod Phænomener, der følge efter den i Tiden. Man kunde nu sige, at den guddommelige Aand, quatenus per Christianismum explicatur, er i disse Bøger fremstillet fuldkommen og til Efterlevelse for alle Tider. For alle Tider? hvorledes? Det kan dog kun gjælde om al den Tid, der er tilmaalt Christendommen som Gebeet for dens historiske Udvikling. Saalidtsom Homer, der dog ogsaa var det fuldkommne Udtryk af den guddommelige Aand som den græske Nations religiøse Almeenaand, endnu i religiøse Sager kan have normal Anseelse for den christelige Verden; saalidet vilde det N. T. længere kunne gjøre Fordring paa en saadan, naar der eengang indtraadte en Tid og en Udvikling af Menneskeheden, der stod i samme Forhold til den christelige, som denne til den græske. At en saadan aldrig vil indtræde, er den christelige Forudsætning, der paa det gammelorthodoxe Standpunct var givet derved, at den christelige og den absolute Aand som saadan sattes lige; saasnart man, som den nyere Religionsphilosophie gjør, kun opfatter den første som en af den sidstes forskjellige Aabenbaringsformer, saa kan den ligesaavel have flere saadanne efter, som foran sig, og at dette ikke vil blive Tilfældet, det maa man ikke som den Schleiermachersske Troeslære har gjort, forudsætte, men det skal bevises, og det bedre, end Hegel har gjort det, blot ved at betegne Christendommen som den absolute Religion, en Betegnelse, der er selvmodsigende og strider mod Systemet.

§. 15.

Opløsning af de orthodoxe Forestillinger om Canon og Guds Ord.

For den catholske Kirke gjaldt den hele Tradition, den skriftlige i Bibelen og den mundtlige i Menigheden, for Guds Ord,

som ledede de paa hinanden følgende Slægter i Christenheden til al Sandhed, og af den Enkelte fordrede ubetinget Lydighed i Alt, hvad der angik Troen, Sædeligheden og det kirkelige Samliv. Denne Udstrækning af Begrebet indskrænkede den protestantiske Kirke ved at udsondre den mundtlige Overlevering, i hvilken den troede at finde det guddommelige Indhold blandet med en altfor overveiende Mængde menneskelige Bestanddele; men, ligesom den i Modsætning til Catholicismen urgerede, at der udenfor den h. Skrift ikke var noget Gudsord at finde, saa fast var den paa den anden Side overbeviist om, i den h. Skrift, og det baade i det G. og N. T. ikke at ville finde Andet end Guds Ord: hellig Skrift og Guds Ord vare Vexelbegreber, Størrelser, der gjensidigen dækkede hinanden, saa at ingen af dem var større eller mindre end den anden. Men som Følge af de nys omtalte Undersøgelser ophørte dette Forhold. Omdannelsen af Inspirationslæren bevirkede ikke blot, ifølge foregaaende §, at Begrebet: Guds Ord, i Henseende til dets Indhold, mere og mere forflygtigedes til en ubestemt og uegentlig Betydning, men ogsaa i Henseende til dets Omfang maatte det erfare betydelige Forandringer, idet deels ikke længer den hele Bibel anerkjendtes som Guds Ord, deels Bibelen ikke længer ansaaes for at være istand til, ene at forestille det hele Gudsord, og at yde Menneskeheden det, som den ventede af et saadant. D. v. s. af affectiones scripturæ s., som vi erindre os fra en tidligere §, angreb man nu deels puritas et sinceritas, deels sufficientia et perspicuitas, ligesom man før havde angrebet divina auctoritas, samt potestas normativa et judicialis.

Fastholdt man Begrebet: Guds Ord, i dets hele Strænghed, saa maatte det fremfor Alt snart blive indlysende, at det ikke lod sig anvende paa Bibelen i dens hele Omfang. Deels hele Bøger, deels enkelte Dele af saadanne, vare nemlig af en saadan Beskaffenhed, at man umuligen kunde betegne dem som Guds Ord. Især deleshed syntes det G. T., der skulde gjælde for Guds Ord, ligesaavel som det N. T. — med Undtagelse af de Dele af det, som vare ophævede ved dette, nemlig Ceremoniallovens Indhold og Morallovens statuariske Form og fordøm-

mende Virkning, — ikke at kunne hævde denne Rang, idetmindste ikke for alle sine Dele. Ikke blot Christendommens Modstandere, som Celsus, Porphyrius, Julianus, stødtes over Skabelseshistorien, de anthropopathiske Forestillinger om Gud, de forargelige Fortællinger om Lot, Jacob, Juda o. s. v.[1]): men ogsaa paa selve Christendommens Gebeet opstode fra de ældste Tider af lignende Betænkeligheder. Det er bekjendt, at de gnostiske Partier gjorde Forskjel mellem Jødeguden og den ved Christus aabenbarede Gud, og at især Marcion gjennemførte en skarp Antithese mellem det G. og det N. T. De Anthropomorphismer og Anthropopathier, den Bevægelse fra et Sted til et andet, den Ikke-Viden, Angren, Vrede, Forbitrelse, Iversyge, som i det G. T. hist og her tillægges Gud, Modsigelsen mellem hans Bud (f. Ex. du skal ikke stjæle — medens der dog kort iforveien var givet Befaling til at fravende Ægypterne deres Guldkar) — alt dette forekom Marcion at vise hen paa et ganske andet Væsen end det høieste. Det syntes umuligt at føre den Frygt, som den gammeltestamentlige Gud indgyder, og den Kjærlighed som er Sjælen i det N. T., Moses's haarde Gjengjeldelseslære samt Befalingen at udrydde de canaanitiske Stammer, og de christelige Bud, at være barmhjertig og elske sine Fjender; de gammeltestamentlige Løfter om en jordisk Lykke og de nytestamentlige Forjættelser om en evig himmelsk Salighed, tilbage til samme Princip. Ogsaa var Propheternes Messias, Krigshelten, der i Particularismens Aand kun skulde hjælpe Israels Folk til verdslig Lyksalighed, en ganske anden end Evangeliets Christus, Freds-

---

1) Celsus siger om Skabelseshistorien (hos **Orig. c. Cels. IV, 36**), at Jøderne have opdigtet den, *μυθον τινα ὡς γραυσι διηγυμενοι* (**IV, 71**) *ἐπει δε μετα ταυτα, μη νοησας, τας περι τυ θευ ὡς ἀνθρωποπαθυς ἐν ταις γραφαις λεξεις διασυρει ὁ Κελσος, ἐν ἁις ὀργης λεγονται φωναι και ἀπειλαι* o. s. v. Desuden fandt Celsus anstødeligt i det G. T. (**IV, 43**): *τας των ἀδελφων ἐπιβυλας, μητερων ἐνεδρας, την παρα τῳ Λαβαν κτησιν τυ Ἰακωβ* (46), *ἀδελφυς δε πωλυντας και πατερα ἐξαπατωμενον* (45), men især deleshed fandt han Fortællingen om Lot og hans Døtre *των Θυεστειων κακων ἀνομωτερα.*

fyrsten, der vil føre den hele Menneskehed til himmelsk Salighed [2]).

Derfor opfattede Marcion det G. T. som en Aabenbaring af et underordnet Væsen, Verdensskaberen, der stod midt imellem den høieste Gud og Materien, og han udførte Modsætningen mellem begge Testamenter og deres Principer i et eget Skrift [3]). Om hans Discipel Aretas erfare vi ved Origenes, at han har stillet de jødiske Skrifter paa eet Trin med de hedenske Myther [4]); men en anden gnostisk Sect, Cainiterne, gik i deres Opposition mod det G. T. saa vidt, at de bestandigen om Gode og Onde

---

[2]) Beviisstederne findes hos Baur, Gnosis, S. 242 ff. F. Ex. Tertullian. adv. Marcion. II, 17: Si Deus (siger Marcion) irascitur et æmulatur et extollitur et acerbatur: ergo et corrumpetur, ergo et morietur. 21: Contrarietates præceptorum ei exprobras (det G. T's Gud). — Tertullians Ord til Marcion: ut mobili et instabili. 23: Circa personas levem vultis intelligi, cum reprobat aliquando probatos, aut improvidum, cum probat aliquando reprobandos, quasi judicia sua aut damnet præterita aut ignoret futura. IV, 8: Marcion Deum suum timeri negat, defendens, bonum non timeri, sed judicem, apud quem sunt materiæ timoris ira, sævitia, judicia, vindicta, damnatio. 14: Putas, creatoris quidem terrenas promissiones fuisse, Christi vero coelestes. III, 12: Provoca nunc, ut soles, ad hanc Esaiæ comparationem Christi, contendens, illam in nullo convenire. Primo enim, inquis, Christus Esaiæ Emanuel vocari habebit, dehinc virtutem sumere Damasci et spolia Samariæ (IV, 20: militarem et armatum bellatorem prædicari putas) etc. Porro iste qui venit, neque sub ejusmodi nomine est editus, neque ulla re bellica est functus.

[3]) Tert. adv. Marc. IV, 1: Commentatus est — opus, ex contrarietatum oppositionibus Antitheses cognominatum etc. Jfr. II, 29. Valentinianeren Ptolemæus's Theorie, der ligner denne, omtales hos Baur: Gnosis, S. 202 ff. og i Clementinerne findes en Theorie som der tillægges den opdigtede Person Simon Magus, Homil. III, 38. ff.

[4]) Orig. c. Celsum, V, 54: — ὁ Μαρκιωνος γνωριμος Απελλης, αἱρεσεως τινος γενομενος πατηρ, και μυθον ἡγουμενος τα Ἰουδαιων γραμματα — Dog findes der Spor til, at Apelles har havt en lignende Anskuelse af Clementinerne, s. Baur, S. 411.

fældede just den modsatte Dom af den, dette havde fældet, altsaa ærede en Cain og Esau, Sodomiterne og Korahs Bande, men udskjældte en Abel, Jacob og Moses [5]).

Denne Polemik mod det G. T. fandt dens aandrigste Modstander, Forfatteren til de Clementinske Homilier, saa vægtig, at han ikke kunde undgaae, for Størstedelen at indrømme dens Præmisser, og kun søgte at uddrage en Slutning af disse, der var mere skaansom mod det G. T. Vel forstod han at løse mange Modsigelser, som det G. T's Modstandere havde henstillet som uløselige, f. Ex. Modsigelsen mellem Godhed og Retfærdighed, Frygt og Kjærlighed [6]), og han vidste endog at afvende Anthropomorphismen i Beskrivelsen af det guddommelige Væsen en gunstig Side [7]). Dog meente ogsaa han, at Offertjenesten i det G. T. ikke blot var en nu afskaffet, men engang guddommeligt indstiftet Indretning, men at den allerede i sin Oprindelse var ugudelig; ei heller kunde han med sin Idee om den sande Gud forene Propheternes jordiske Forjættelser; den Gunst hvori grusomme Krigere og vellystige Fyrster, som David og Salomo, havde staaet hos Gud, ligesom omvendt de Pletter, som det G. T. havde sat paa de Mænd, der efter hans mystiske Theorie gjaldt for Hellige [8]). Men alt, hvortil denne Forfatter nu holdt sig, var den Omstændighed, at han (eller hans Parti) troede at have opdaget, at der mod hvert Sted i Skriften, der udsagde noget Uværdigt om Gud, lod sig stille et andet af det modsatte Indhold [9]). Begge Arter af Skriftsteder kunde umuligen hidrøre fra samme Kilde, og da nu de, der vare Gud værdige, uden Tvivl ogsaa vare af guddommelig og prophetisk Oprindelse, saa kunde de modsatte kun føres tilbage til det onde Princip. Der-

---

5) S. Baur, p. anf. St. S. 185, 198 ff.

6) Homil. IV, 13, XVII, 11. XVIII, 1.

7) Homil. XVII, 7.

8) Homil. II, 52. III, 25, 42 ff. o. fl. St.

9) Homil. III, 46: αἱ τε τον ὀυρανον κτισαντος θεου διαβολοι φωναι και ὑπο των συν αὐταις ἐναντιων ἀκυρουνται, και ὑπο της κτισεως ἐλεγχονται. ὀυ γαρ ὑπο χειρος προφητικης ἐγραφησαν. Jfr. 42 f.

for gav denne Forfatter, for at redde Pentateuchens guddommelige Autoritet, — (thi Propheterne og Hagiographerne anerkjendte hans Sect ikke) [10]) — dens Integritet til Priis, og antog, at den var interpoleret af Djævelen, idet han tillige, som Ven af den mundtlige Tradition og den hemmelig forplantede Lære, ved sine critiske Observationer angreb dens menneskelige Authentie, eller dens Affattelse af Moses [11]).

Dog indskrænkede deres Tvivl, der gik ud fra en afvigende Idee om Guds Ord, sig allerede i den ældste Tid ikke til det G. T. Ogsaa om Apostlene meente Valentinianerne, at de havde indblandet den mosaiske Lov i Jesu Taler, og at det ikke bestandig var det høieste, men ogsaa forskjellige underordnede Principer, der havde talt gjennem dem, ligesom gjennem selve Jesus [12]). Ligeledes forkastede Marcion de nytestamentlige Skrifter med Undtagelse af 10 paulinske Breve og et ufuldstændigt Lucasevangelium, som judaiserende [13]). Ogsaa blandt Middelalderens kjætterske Secter finde vi en, der skal have talt om poetiske og ikke historisk sande Bestanddele af Evangelierne [14]).

---

10) S. Epiphan. hæres. XXX, 18.

11) Homil. III, 47: ὁ του θεου νομος δια Μωυσεως ἑβδομηκοντα σοφοις ἀνδρασιν ἀγραφως ἐδοθη, ἱνα τῃ διαδοχῃ πολιτευεσθαι δυνηται· μετα δε την Μωυσεως ἀναληψιν ἐγραφη ὑπο τινος, οὐ μην ὑπο Μωυσεως ἐν αὐτῳ γαρ τῳ νομῳ γεγραπται· και ἀπεθανεν Μωυσης, και ἐθαψαν αὐτον — — ὁιον τε ἠν, ἀποθανοντα Μωυσην γραφειν, ἀπεθανεν Μ.; ἐπει ἐν τῳ μετα Μωυσεα χρονῳ ὡς γε ἐτη που πεντηκοσια ἠ και προς, ἐν τῳ κτισθεντι ναῳ κειμενον εὑρισκεται — —. II, 38: μετ' ου πολυ γραφεις ὁ νομος προσελαβεν τινα και ψευδη κατα του νομου θεου — τουτο του πονηρου δικαιῳ τινι λογῳ ποιησαι τετολμηκοτος, — nemlig for at prøve, hvilke Mennesker der vilde antage det, som var sagt mod Gud, og hvilke ikke.

12) Iren. adv. hær. III, 2: — non solum apostolos, sed etiam ipsum dominum modo quidem a demiurgo, modo autem a medietate, modo a summitate fecisse sermones.

13) Beviisstederne finder man samlet i Anmærkningen til dial. de recta in Deum fide, Sect. 1, i Orig. opp. ed. de la Rue, Vol. 1, p. 806 f.

14) Den frie Aands Brødre og Søstre, blandt hvis Vildfarelser Biskop

Saa Meget der end i disse hedenske og kætterske Indvendinger beroede paa Misforstaaelse, og saa meget Sandt de orthodoxe Kirkelærere end fremførte derimod, saa vare de dog ikke istand til, virkelig at bortrydde alle Anstød. Det klang vel smukt naar de bemærkede, at det deels var et Beviis for de gammeltestamentlige Forfatteres Redelighed, og med Hensyn til det Øvrige gjorde dem desto troværdigere, og at det bevarede os for en skjødelig Sikkerhed, at de saa aabent ogsaa fortalte deres store Mænds Svagheder og Feil [15]; men naar de nu tillige beraabte sig paa, at saadanne Handlinger ingensteds blive roste saalidt som dadlede [16]: saa kunde man deels netop vente det Sidste, og deels bliver f. Ex. Rebekkas og Jacobs List stiltiende billiget ved den Maade paa hvilken den bliver skildret, og, hvad der er Hovedsagen, Spørgsmaalet bliver, om Gud, naar han vilde indgive en Bog til Menneskehedens religieuse Belæring, vilde have valgt saadanne Historier, som den om Lot og hans Døtre? Den Maade, paa hvilken Origenes vil forsvare deres Adfærd i moralsk Henseende, er meget svag, og den sidste Tilflugt for ham og hans Lige bliver dog bestandig, saa hurtig som muligt, at ile hen over den bogstavelige Betydning til en aandelig, om de end ikke udtrykkelig forkaste hiin. En billedlig Betydning idetmindste og Antagelsen af en Nedladelse fra Guds Side, skal da ogsaa undskylde Anthropopathierne; men i Modstandernes Øine var dette kun en skjult Indrømmelse af, at det

---

Johan af Strasburg bl. A. anfører: errando contra evangelium dicunt, se credere, multa ibi esse poetica, quæ non sunt vera; sicut est illud: Venite benedicti etc. S. Gieseler, K. G. II, 2. S. 568 f.

[15]) Orig. c. Cels. IV, 45: δεον δ᾽αὐτον το φιλαληθες των ἀναγραψαντων τας θειας γραφας ἀποδεξαμενον, μη κρυψαντων και τα ἀπεμφαινοντα, προσαχθηναι και περι των λοιπων και παραδοξοτερων ὡς οὐ πεπλασμενων o. s. v. Augustin. de doctr. Chr. III, 23: Ad hoc enim etiam peccata illorum hominum (magnorum virorum) scripta sunt, ut apostolica illa sententia ubique tremenda sit, qua aït: Quapropter, qui videtur stare, videat ne cadat.

[16]) Orig. p. anf. St. med Hensyn paa Fortællingen om Lot.

G. T's Indhold var Gud uværdigt[17]. At andre Kirkefædre fastholdt den historiske Betydning af mange Fortællinger, hvilke Origenes opløste allegorisk, som guddommelig[18], vidner kun om deres ringere, deels philosophiske, deels sædelige, Dannelse, og om den større Magt, som Bibelens Bogstav udøvede over dem. — Blandt Lærerne af den antiochenske Skole, der i Modsætning til den allegoriske Fortolkning og dens Udsvævelser dreve paa den grammatiske, opstode derfor ogsaa Tvivl om enkelte bibelske Bøgers Canonicitet og Hellighed; saaledes forkaster f. Ex. Theodor af Mopsuestia Høisangen[19].

Saameget mindre kunde man i den nyere Tid, da Fortolkningen var forberedet og de religiøse og moralske Begreber vare rensede, i Længden vedblive at holde fast paa, at d. G. og N. T's Skrifter i deres hele Omfang vare Guds Ord i stræng Betydning. Vel adskilte Protestanterne, i Overeensstemmelse med den jødiske Canon, de apocryphiske Bøger derfra, men allerede Spinoza rystede paa Hovedet til det forunderlige Valg, der udelukkede Viisdommens og Tobiæ Bog, medens det bibeholdt Chronikerne som henhørende til Guds Ord[20]. For ham gjaldt Skriften kun forsaavidt som Guds Ord, som den indeholdt Religionens Grundsandheder, eller det Bud, at elske Gud og Menne-

---

17) Porphyrius hos **Euseb. H. E. VI, 19:** *της δε μοχθηριας των Ἰουδαϊκων γραφων ȣ̓κ ἀποϛασιν, λυσιν δε τινες εὑρειν προθυμηθεντες, ἐπ᾽ ἐξηγησεις ἐτραποντο ἀσυγκλωϛȣς και ἀναρμοϛȣς τοις γεγραμμενοις, ȣ̓κ ἀπολογιαν μαλλον ὑπερ των ὀθνειων παραδοχην δε και ἐπαινον τοις οἰκειοις φερȣσας.*

18) Som f. Ex. endog Chrysostomus ikke blot forsvarer Abrahams Løgn og Saras Beredvillighed hos Pharao, men endog roser den sidste, **Homil. in Genes. 32.**

19) Hos Leontius forekastes ham (Gieseler K. G. I, S. 368): **Sanctorum sanctissimum canticum canticorum — libidinose pro sua et mente et lingua meretricia interpretans, sua supra modum incredibili audacia ex libris sacris abscidit.**

20) **Tract. theol. polit. c. X (p. 175): Non satis mirari possum, cur inter sacros recepti fuerunt (II. Paralipom.) ab iis, qui l. Sapientiæ, Tobiæ et reliquos ex canone sacrorum deleverunt.**

kene, der er forbindende for alle Mennesker [21]), og derfor satte han ikke alle Veger og Dele af den lige i denne Henseende [22]). Medens nu snart engelske Deister og blandt Tydskerne Edelmann og Reimarus, hine paa en haanende, denne paa en alvorlig Maade, igjen istemmede en Celsius's og Julians Tone, saa var det den protestantiske Adskillelse mellem canoniske og apocryphiske Skrifter og Luther's frie, paa indre Grunde støttede, Dom om flere af de første, hvorpaa indenfor Kirkens Gebeet de Theologer kunde beraabe sig og virkelig beraabte sig, der troede at maatte nægte mange Dele af Bibelen den Værdighed at kaldes Guds Ord [23]). Allerede Socinianerne og Arminianerne lode den guddommelige Indgivelse og Afvendelse af Vildfarelser kun strække sig til Hovedpuncterne i Skriften [24]); hvilket G. Calixt nærmere bestemte og formildede saaledes, at kun det i Skriften, der angaaer dens Diemeed, Forløsningen, er positivt indgivet, medens det ved alt det Øvrige har været tilstrækkeligt at afvende Vildfarelser [25]). Saaledes mener ogsaa Semler, at den Maalestok, efter hvilken et Skrift, der regnes til Guds Ord, skal bedømmes, ikke kan være nogen anden, end det Diemeed, der er det eneste, i hvilket Gud kan indgive hellige Skrifter, nemlig: paa en let-

---

21) Sammest. c. XII, (p 190): Quia apostoli non tanquam prophetæ, sed tanquam doctores scripserunt, et viam ad docendum elegerunt, quam faciliorem judicaverunt fore discipulis, quos tum docere volebant — sequitur, in iis (deres Skrifter) multa contineri, quibus jam ratione religionis carere possumus. — Ostendimus scripturam ratione religionis tantum s. ratione legis divinæ universalis (senere: Deum supra omnia amare et proximum tanquam se ipsum) proprie vocari verbum Dei.

22) Sammest. c. V (p. 132): Narrationes in V. et N. T. contentæ — inter se unæ aliis præstantiores sunt, pro ratione salutarium opinionum, quæ ex iis sequuntur.

23) Semler: von freier Untersuchung des Kanon., I, S. 1. 8.

24) Faust. Socin. de auct. s. script., c. I. IV. (Bibl. Fr. Pol. I, p. 267. 278) Episcop. Instit. IV, 1, c. 4 og 9. (Opp. I, 1. p. 232, 243)

25) Respons. c. Mogunt. I, thes. 72. 74. Jfr. Semler, von freier Untersuchung des Kanon. II, S. 191 ff

tere og sikrere Maade at undervise den hele Menneskeslægt i vigtige religiøse og moralske Sandheder; og at følgeligen et Skrift, i hvilket Intet findes, der er tjenligt til dette almindelige Øiemeed, ikke kan være Guds Ord. Men nu kunde Semler i mange af det G. T's og enkelte af det N. T's Bøger, f. Ex. Josva, Dommernes, Ruths, Samuels, Kongernes, Esters Bøger, Høisangen og Apocalypsen og i mange enkelte Dele af samtlige bibelske Bøger ikke opdage noget Sligt; men deels Familie- eller Nationalhistorier uden al almeenmenneskelig Interesse, deels aabenbare Myther, deels mangelfulde og for længe siden overskredne Forestillinger om religiøse og sædelige Gjenstande, deels endelig Forestillinger og Sindsstemminger, der, som i selve det N. T. Apocalyptikerens Vredesglød, ligefrem syntes at stride med Gudsideen og Christi Aand —: alle saadanne Bøger eller Dele af Bøger regnede han derfor ikke til Guds Ord og gav dette et snævrere Omfang end Bibelen[26]).

Denne Tilstaaelse havde Tidernes Nød afpræsset Christendommens Forsvarere: de gave Skallerne til Priis for at redde Kjær-

---

[26]) Semler, von freier Untersuchung des Kanon, 1, Zueignung. Rigtignok bliver Menneskets Forstand, Fornuft og Villie, og Brugen af alle hans menneskelige Evner, ved Guds Ord bragt i en ny Orden og til en ny Færdighed; — men ikke scriptura sacra overhovedet er Eet med dette kraftige Guds Ord, der forbedrer Menneskene. — — Nu blive alle Bøger, som enten heelt igjennem eller i enkelte Dele have et saadant belærende Indhold, virkelig et principium cognoscendi og praxeos, men naar der i hele Bøger eller i enkelte Dele af dem ikke forekommer saadanne Lærdomme og Anviisninger til en anden, aandelig Forbedring, men blot menneskelige Handlinger og Historier; saa henhøre de vel under Navnet scriptura s.; men de høre derfor ikke til principio cognoscendi (naar man ikke blot vil forstaae det som en historisk Kilde, af hvilken rigtignok Jødernes Historie læres), endnu mindre til pr. agendi eller praxeos; selv om man tager en saakaldet moralisatio til Hjælp. Thi denne indskyder hine bedre Sandheder, og sætter altsaa et andet Indhold og en anden Mening af Bogen sammen. — S. ogsaa I, S. 24 ff. 60. 75 ff. 268 II, S. 598 f. Jfr. desuden Tindal, the christianity as old as the creation, ch. XIII.

nen. I denne Apologetiks Aand stillede Lessing følgende Sætninger mod Wolfenbüttler Fragmentistens Angreb paa Bibel og Christendom: Bibelen er ikke Religionen, den indeholder den kun, og den indeholder endnu mere end det, som hører til Religionen: Bibelen og Religionen forholde sig til hverandre som Brutto- og Nettovægt, man maa, for at tale i Kjøbmandssproget først trække Tharaen fra den første for at faae den sidste ud [27]). Dette plus i Bibelen indrømmede ogsaa Götze, dog kun saaledes, at han, ligesom den gamle Orthodoxie, antog, at der ved Siden af det, som væsentligen hørte til Religionen, ogsaa forekom Saadant i Bibelen, som kun tjente til at oplyse og bekræfte de Hovedsætninger, der egentligen udgjøre Religionens Væsen. Men Lessing paastod, at der ogsaa forekommer Meget i Bibelen, som aldeles ikke kan bidrage det Allermindste til enten at forklare eller bekræfte selv den ubetydeligste Sætning af Religionen, og han beraabte sig, som før ham Calixt, paa historiske Notitser, som den om Davids Crethi og Plethi og paa Apostlen Pauli Kappe, der er bleven saa forslidt.

Især søgte den nyere Philosophie, ligesom engang den gaml Gnosis, at løsrive hele det G. T. fra det nye, og at stille Jødedommen i en Modsætning til Christendommen, der snart opfattedes som Modsætningen mellem en particulær Folkereligion og en universal Verdensreligion [28]), snart som Modsætningen mellem en statutarisk og en moralsk Religion [29]), snart mere theoretisk blev sat i det G. T.'s abstractere Gudsbegreb [30]); og den Schleiermacherske Dogmatik har igjen anviist det G. T. ganske den samme Stilling, som tidligere den socinianske [31]).

Med dette Resultat af den dogmatiske Critik var den historiske Critiks Resultat overeensstemmende. Spinoza, Faderen til vor Tids Speculation, er ogsaa Faderen til den bibelske Critik.

---

27) Zu den Fragmenten, Werke, VI, S. 275, og Axiomata, sammest. S. 519 ff.

28) Spinoza, tract. theol. polit. c. XII.

29) Samme, sammest. c. V, og Kant, Rel. innerhalb d. Gr. d. bl. V. III, 2. S. 145.

30) Hegel, Religionsphilosophie, II, S. 40 ff.

31) Glaubenslehre, II, § 132.

Vel fandt han det raadeligt, at indskrænke sine Tvivl til det G. T.'s Bøger, og hans positive Antagelse, at Esra har været Forfatter til samtlige ældre historiske Bøger fra Pentateuchen lige til Kongernes Bøger kan kun betragtes som et Misgreb; men han gjorde det indlysende, hvor nødvendigt det var, — naar man ikke vilde indrømme Pharisæerne, der have bestemt den hebraiske Canon, en guddommelig Anseelse — paany critisk at undersøge hver enkelt Bog af samme [32]; han fremhævede saa træffende Kjendetegnene paa en sildigere Affattelse i Pentateuchen og de følgende historiske Bøger [33]; han paaviste saa hensynsløst de Modsigelser, Forvirringer, Huller, der fandtes i disse Skrifter, især i chronologisk Henseende, efterviste saa grundigt, at de prophetiske Bøger vare sildige, ufuldstændige og uordentlige Samlinger af ældre Fragmenter, der tildeels vare forøgede med uægte Tilsætninger [34], at det var umuligt, at alle Øine fremdeles kunde vedblive at være blinde for saa klare Kjendsgjerninger. Virkeligen bleve hans Vink opfattede ikke blot af engelske og franske Fritænkere, en Bolingbroke, Voltaire o. A., og blandt Tydskerne af Edelmann; men ogsaa Richard Simon's Hypothese, at det G. T.'s historiske Bøger vare sildigere Udtog af de ved offentlige Skrivere forfattede israelitiske Annaler, skyldte han Spinoza [35], og de lignende Anskuelser, som Clericus havde, bære tydeligt Præg af Spinozas Indvirkning. Fra Midten af forrige Aarhundrede fulgte nu efter hinanden Undersøgelserne om Pentateuchens Sammensætning af Astruc, Ilgen, Vater og de Wette; snart beviste Justi, Eichhorn og Gesenius den sildigere Oprindelse af den anden Halvdeel af Jesaias; Corrodi, Bertholdt o. A. Uægtheden af Daniel: og saaledes vare just Hovedskristerne af det G. T. angrebne.

Dog, Spinozas Efterfølgere i den bibelske Critik indskrænkede sig ikke til det G. T. I den gamle Adskillelse mellem Homologumena og Antilegomena, samt i Luther's frie critiske Domme,

---

32) Tract. theol. polit. c. X. (p. 181).
33) Sammest. c. VIII.
34) C. IX. og X.
35) Tract. th. p. c. X. (p. 178).

havde Semlers og andre Theologers Tvivl om Apocalypsens, Hebræerbrevets og nogle af de catholske Breves Ægthed, et Tilknytningspunct; og snart maatte det eiendommelige Forhold mellem de 3 første Evangelier indbyrdes og mellem dem og det fjerde, henlede Critiken ogsaa paa Evangelierne. Angaaende de 3 første Evangelier opstilledes efter hinanden den Eichhornske Hypothese om et Urevangelium, den Gieselerske om een fælleds mundtlig, den Schleiermacherske om flere skriftlige Kilder; og ved disse Antagelser samt deres forskjellige Blandinger og Modificationer blev deels Ægtheden, deels Troværdigheden af de synoptiske Evangelier mere eller mindre rystet, tilmed da man ogsaa fandt, at de ydre Vidnesbyrd for deres Ægthed vare intet mindre end tilfredsstillende, og at navnligen hvad det vigtigste af dem, Matthæi Evangelium, angaaer, kun en hebraisk, men ikke vor græske Text var bevidnet at være authentisk. Dog var det i disse Evangelier mere blot en uskyldig Forandring af det Factiske ved den til Grund liggende mundtlige Overlevering, som man begyndte at formode, men i det fierde begyndte man endogsaa at finde Spor af en forsætlig Forvanskning, af et, under det antagne Navn af Apostlen Johannes udøvet fromt Bedragerie. Vel faldt den første grundige Gjennemførelse af denne Anskuelse (ved Bretschneider) i en ugunstig Tid. Følelsestheologiens nyligen begyndte Reaction mod Rationalismen i Forening med en mystisk Tidsphilosophie havde gjort Johannes til den opstræbende Generation af Theologers Yndling, hvorledes kunde en Critik love sig en gunstig Optagelse, der satte hans ypperstepræstlige Bøn under Matthæus's Bjergprædiken, og foretrak de 3 første Evangeliers Menneskesøn for det fjerde Evangeliums Gudssøn? Jo ligegyldigere man af subjective Grunde var mod Synoptikerne, desto ivrigere klamrede man sig — især deleshed efter Schleiermachers Exempel — fast til det fjerde Evangelium. Johannes var ikke blot Dogmatikeren efter denne Retnings Hjerte, men han skulde ogsaa være den eneste paalidelige Historiker. Dog, ligesom overhovedet i de sidste Aar lidt efter lidt de Illusioner ere begyndte at svinde, ved hvilke Romantiken i de første Aartier i vort Aarhundrede havde omtaaget det historiske Blik for at bringe en For-

ning istand mellem det Nye og det Gamle: saaledes har man ogsaa igjen lært, at betragte det fjerde Evangelium med et ædru Blik, og vi ville neppe længe vente paa et Værk, der efter paalideligere Forudsætning end Probabilierne (der antog Synoptikerne for ægte) og ved Benyttelsen af den ældste Kirkehistorie, vil anvise det omhandlede Evangelium dets Plads. — Ogsaa af de paulinske Breve er der enkelte, især de saakaldte Pastoralbreve, hvis Ægthed er bleven betvivlet, dog have de vigtigste af dem hidtil holdt Stand, selv mod den strængeste Critik, som den faste Kjærne af det N. T.'s Canon.

Erindrer man sig nu, at den h. Skrifts fides divina paa den nyere Supranaturalismes Standpunct blev begrundet ved dens fides humana: saa vil man kunne indsee, hvilke indgribende Følger disse Resultater af den historiske Critik maatte have for Dogmatikens Grundlag. Den gamle Orthodoxie kunde være ligegyldig mod Spørgsmaalet om de bibelske Bøgers menneskelige Forfattere, idet den alene støttede sin Tro paa deres guddommelige Ophav, der ligesaavel kunde indgive en Fjerntstaaende det, som han dog maatte indgive Øienvidnerne; men paa den nyere Theologies Standpunct var det ikke saa sikkert, at en sildigere Traditionsamler kunde forkynde Sandheden om Jesu Historie, som det var, at Matthæus kunde det; det var ikke saa vist, at en Alexandriner, der laante Apostlens Navn, vilde sige Sandheden, som det var, at Johannes vilde det. Endnu meget usikrere blev det G. T.'s Autoritet, da de af Critiken beregnede Tidsrum mellem Begivenhederne og Optegnelsen fordetmeste vare ulige større. Selv den supranaturalistiske Dogmatiker i den nyere Tid staaer derfor kun paa dennes Grundvold, som den Göthesske Apotheker, som en Mand

— der sich zum weislichen Sprunge bereitet,

idet han ved Tvivlene, der opkastes mod hver enkelt bibelsk Bog, trøster sig til, at om man ogsaa opgiver denne ene, alle de øvrige dog blive tilbage, og idet han afskjærer den farlige Cirkel i denne Trøst ved den precaire Forudsætning, at Critikens Angreb dog vistnok aldrig vil komme til dem alle.

Dog, som vi allerede ovenfor omtalte, ikke blot det, at den

hele Skrift skulde være Guds Ord, men ogsaa det, at den skulde være istand til ene at udfylde Guds Ords Plads, blev bestridt, og nu blev navnligen dens perspicuitas og sufficientia angrebet.

I Aristoteles's Ethik, i Ciceros Bøger om Pligterne, i Grotius's, Puffendorf's o. A. moralske Skrifter, er — siger Tindal [36]) — Læren om de menneskelige Pligter foredraget bestemt og udførlig, i Sammenhæng og tilbørlig Orden: i d. h. Skrift derimod ere de samme Gjenstande fordetmeste udtrykte saa ubestemt, ofte billedlig og hyperbolisk, at Skriften vilde føre os i farlige Vildfarelser, hvis vi fortolkede den blot af den selv. Naar vi blive staaende ved Skriften som sin egen Fortolker, hvem siger os da — spørger den Samme, at Jesu Forskrift: modstaaer ikke det Onde, men naar En slaaer Dig paa den høire Kind, saa vend ogsaa den venstre til, og naar En vil tage din Kjortel, lad ham da ogsaa beholde Kappen (Mt. V, 39), ikke skal forstaaes efter Ordene, som Qvækerne have forstaaet dem? ja, hvorfra vide vi af Skriften, at Origenes havde Uret i at tage Mt. XIX, 12 i egentlig Betydning? Og hvad nu Lovtalerne over Armoden, Forbudet mod at sørge for den følgende Dag med Henviisning til de arbeidsfrie Lilier, angaaer, er det vel Skriften, der ved paa andre Steder at indskrænke disse Udtryk, har forebygget, at de ikke endnu i vor Tid, ligesom saa hyppigt i Middelalderen, have styrtet Menneskeheden i de største Daarskaber [37])?

Dog just det, at ikke sjelden et Sted i Bibelen ikke blot indskrænker, men ogsaa ophæver og modsiger et andet, er efter Tindals Mening ogsaa en Grund for, at d. h. Skrift alene ikke kan afgive en tilstrækkelig sikker Autoritet i Troessager. Hiint Forhold finder ikke blot Sted mellem det G. og det N. T., hvor det træffer sig heldigt nok, at en Elias's umenneskelige Fanatisme dadles af Jesus, og hvor man kun maatte ønske at finde en udtrykkelig Misbilligelse af alle de Skjændselsgjerninger og Afskyeligheder, der directe eller indirecte billiges i det G. T., f. Ex. Josuas og

[36]) The Christianity as old as the creation, chapt. XIII. (S. 578 f. i den Wertheimske Bibeloversætters tydske Bearbeidelse).

[37]) P. ans. St. S. 591 ff.

Davids Grusomheder, Abrahams Løgne o. desl., endvidere af Fortællinger som de, at Gud har befalet Moses og Israeliterne at lyve for Pharao, at bestjæle Ægypterne, at udrydde Canaaniterne med Qvinder og Børn, at han har slaaet Folket med Pest, fordi David havde begaaet en Synd o. s. v.[38]. Men ogsaa i det N. T. vil man finde det Samme; man behøver kun at erindre sig Prædestinatianernes Strid med deres Modstandere, for at overbevise sig om, hvor modsigende Skriftstederne ere indbyrdes og hvor hyppig ogsaa de enkelte lyde tvetydigt. Deraf kommer det ogsaa, at der ikke er nogen Sect, ja ikke nogen Religionsmening i Christendommen, der ikke, den være saa latterlig som den være vil, kan anføre Skriftsteder paa Skriftsteder for sig[39].

Men selv af de Steder, der for deres oprindelige Læsere kunne have været saa tydelige, som man kan ønske sig, er en stor Mængde ved Forskjelligheden i geographiske, nationale og lignende Forhold blevne særdeles vanskelige, om ikke uforstaaelige, for vor Tid. Hvem forstaaer Propheterne uden nøie Kundskab til den orientalske Maade at udtrykke sig poetisk paa, uden tillige fra de historiske Bøger af det G. T., fra Josephus og andre Kilder at have en Masse af historiske, antiquariske o. desl. Kundskaber i Beredskab? Ja, hvem forstaaer overhovedet det G. og N. T. uden et nøiagtigt Studium af det hebraiske og det hellenistiskgræske Sprog? Men uden nøiagtig at forstaae d. h. Skrift kan Ingen grundigen overbevise sig om dens Guddommelighed, og saaledes ere da Lægfolk i en Sag, af hvilken deres Frelse dog afhænger, uden egen Mening og afhængige af Oversætteren og

---

38) S. 452 ff.

39) Tindal, v. anf. St. S. 567 ff. Edelmann, Glaubensbekenntniß, S. 46. Paa de Skrifter, som dette ligesaa aabne som urolige Hoved, der levede i Midten af forrige Aarhundrede, har efterladt, er jeg bleven gjort opmærksom ved det lille Skrift af W. Elster, Rector ved Gymnasiet i Clausthal: Erinnerung an J. Chr. Edelmann, hvis Tendents er, at sætte mig i Miscredit som Edelmanns redivivus. Jeg er den lille Bog taksskyldig for det interessante Bekjendtskab, — ikke det med Hr. Rectoren, men det med min mere udstregne end kjendte foregivne Forgjænger.

Kritikeren og deres — som man maa haabe — sprog- og historie, kyndige Geistlige; og saaledes er et Pavedømme, og det et værre end det catholske, fordi det er en Afhængighed af mange indbyrdes uenige Mennesker, vendt tilbage i den protestantiske Kirke [40].

Da nu den bibelske Grund paa en saa betænkelig Maade rystedes, følte man sig foranlediget til, at see sig om efter en anden fastere. Idet Lessing med den Sætning: Bibelen er ikke Religionen, forbandt den anden: Bogstaven er ikke Aanden, – saa nægtede han vel ikke, at denne Aand virkeligen var indeholdt i visse Dele af Bibelen, men han nægtede, at den var bunden til denne. Denne Aand, den christelige Religion, var, efter Lessing, før Bibelen var, før Evangelisterne og Apostlene havde skrevet. Der forløb en rum Tid før den første af dem skrev, og en meget betydelig, før den hele Canon kom istand. Om derfor nok saa Meget afhænger af disse Skrifter, saa kan dog umulig Religionens hele Sandhed beroe paa dem. Var der et Tidsrum, i hvilket den allerede havde bemægtiget sig saa mange Sjæle, uden at dog eet Bogstav var optegnet om den af det, som er kommet til os, saa maa det ogsaa være muligt, at Alt, hvad Evangelisterne og Apostlene have skrevet, igjen kan gaae tabt, og den Religion, som de have lært, dog bestaae. Du har — saaledes tiltaler Lessing Luther — befriet os fra Traditionens Aag, hvo befrier os fra Bogstavens endnu utaaleligere Aag [41]?

Paa det Samme gik allerede Qvækernes mystiske Ytringer ud. Efter deres Mening er den h. Skrift fremgaaet af indre Aabenbaringer; men just heri er det udtalt, at den ikke er Kilden selv; men kun noget af Kilden Afledet; og da nu det, som skal være Princip og Regel, skal være det Høieste af det Oprindelige, saa kan den ikke være den øverste Erkjendelseskilde og Rettesnor for den christelige Tro og det christelige Liv, men denne Værdighed kan kun tilkomme hiin indre Aabenbaring af Aanden, fra

---

40) Tindal, S. 404 ff. 421 ff.: Herbert af Cherbury, de rel. Laici Appendix Q. 4 f.; Reimarus: Unmöglichkeit einer Offenb., p. anf. St. S. 125 f.

41) Werke, VI, S. 275. 475. 524 ff.

hvilken Skriften stammer, og som Christus har forjættet sin Menighed som en blivende Gave. Denne Aands Udsagn ville af sig selv stemme overeens med Skriftens; men disse tør ikke derfor gjøres til Maalestok for hine [42]).

Lignende Anskuelser af Forholdet mellem det skrevne og det uskrevne Gudsord finde vi hos Spinoza. Skriften, siger han, er paa mangfoldige Steder fuld af Huller, forvansket, forfalsket og

---

[42]) Barclaii Apol. Thes. III: A sanctis his revelationibus spiritus Dei (internis) processerunt scripturæ veritatis. — Nihilominus, quoniam solummodo sunt declaratio fontis et non ipse fons, ideo non existimandæ sunt principalis origo omnis veritatis et cognitionis, nec adæqvata et primaria regula fidei et morum; licet, cum dent verum et fidele testimonium primæ originis, sint et possint existimari regula secundaria, subordinata spiritui, a quo quam habent excellentiam et certitudinem derivant. Thes. II: Porro divinæ revelationes internæ — externo scripturarum testimonio — ut nec contradicunt, ita nec contradicere possunt. Non tamen inde sequitur, quod hæ revelationes divinæ ad externum scripturarum testimonium — tanquam ad nobiliorem aut certiorem normam et amussin, examinari debeant. Nam divina revelatio interna est quiddam per se evidens et clarum etc. Meest beslægtet hermed ere Jacob Böhme's Yttringer. I Myster. magn. 28, 54 siger han: Det kan Babel i Kain ikke lide, at man lærer, at Christus selv maa være Læreren i den menneskelige Aand; de beraabe sig paa det nedskrevne apostoliske Ord og sige, naar de lære dette, bliver Guds Aand udgydt. — 52: Men Christi Aand i hans Børn er ikke bunden til nogen bestemt Form, saa at den ikke skulde turde tale mere end hvad der staaer i det apostoliske Bogstav; ligesom Aanden i Apostlene var fri og ligesom de ikke alle talede de selvsamme Ord, men af een Aand og af eet Princip talede hvad Aanden gav hver af dem at tale, saaledes taler ogsaa endnu Christi Aand af hans Børn, den behøver ingen iforveien sammensatte Formler af Bogstavordet: den erindrer nok selv Menneskets Aand om det, der indeholdes i Bogstavet; thi Christus siger: den h. Aand skal tage af Mit og forkynde Eder det. 63: Christus er alene Guds Ord, som ved hans Børn og Lemmer forkynder Veien til Sandheden, Bogstavordet er kun en Veiviser og en Aabenbaring om Christus — at vi her skulle øse og gribe vor Tro, og med vor Begjærlighed gaae ind i det levende Ord, og selv i det fødes til Livet.

sig selv uliig; af Jødernes [og de Christnes] hellige Skrifter besidde vi kun Brudstykker. Af denne Paastand tage Bogstavens Tilbedere i høi Grad Forargelse. Men de skulle dog betænke, at det, som er sagt om Skriften, derfor ikke tillige gjælder om Guds Ord: medens den første lemlæstedes og forfalskedes, har det sidste ingen Ulempe lidt. Guds sande Ord er nemlig det almindelige Indhold af Skriften, Skriftens Aand, det dobbelte Bud, at elske Gud og sin Næste, og de nødvendige religiøse og moralske Sandheder, som følge deraf. Dette kan ikke være forfalsket eller nedskrevet urigtigen af en ilfærdig Pen; thi det danner i den Grad Grundlaget for og Substantsen af den hele Skrift, at denne uden det slet ikke mere vilde være den samme Bog. Og det kunde saalidt lide under Skriftens mangfoldige Skjæbner, at endnu mange flere Bøger end de, der ere gaaede tilgrunde, kunde gaae tilgrunde, uden at vi derfor vilde være uden Guds Ord. Ja, det er overhovedet uafhængigt af al Skrift, det har været før den og staaer over den. Thi Rabbinerne [og Kirkefædrene], der bestemte Canon, optoge nogle Bøger og forkastede andre, maatte allerede dertil bruge Ideen om Guds Ord som Maalestok, og altsaa bære den i sig uafhængig af Skriften. Guds sande Ord er ikke Noget, som er skrevet med Blæk i en Bog, men er Guds Haandskrift i det menneskelige Gemyt, som han har forseglet med Gudsideen, som sit Billede. Den der bærer denne uforduuklet i sig, han bør ophøre at tilbede det ydre Bogstav, og at være saa særdeles bekymret for at hævde det i uskadt Stand [43].

---

[43]) Tract. theol. polit. c. XII, p. 188—191; p. 186: Qui biblia, utut sunt, tanquam epistolam Dei e coelo hominibus missam considerant, clamabunt sine dubio, me peccatum in sp. s. commisisse, qui scilicet Dei verbum mendosum, truncatum, adulteratum et sibi non constans statuerim, nosque ejus non nisi fragmenta habere, et denique syngrapham pacti Dei, quod cum Judæis pepigit, periisse. Verum non dubito, si rem ipsam perpendere velint, quin statim clamare desinent. Nam tam ipsa ratio, quam prophetarum et apostolorum sententiæ, aperte clamant, Dei æternum verbum et pactum veramque religionem hominum cordibus, i. e. humanæ menti, inscriptam esse, eamque verum esse Dei syngrapham, quod ipse

Hvorfor skulde ogsaa Gud, — sperger Edelmann — der, efter hvad Bibelen fortæller, i tidligere Tider omgikkes saa fortrolig med Menneskene, nu have trukket sig saaledes tilbage, at Bøger, skrevne i fremmede Sprog, og fortolkede af uenige Fortolkere, skulde være det eneste Forbindelsesmiddel mellem ham og den største Deel af Menneskeheden? Nei, hans Ord kan ikke være et, som blot een Gang er talt til eet Folk, og nu kun er tilstæde i Skrifter, og for de fleste Nationer kun er forstaaeligt i Oversættelse; men det maa være et Ord, der evig, nu saavelsom forhen, taler og fornemmes af det ene Menneske saavelsom af det andet, uden at Nation og Sprog gjør Forskjel; og det er det Ord, som Gud taler til alle Mennesker i Enhvers Samvittighed og i Skabelsens Værker [44]).

Paa Grund af lignende Overveielser have de betydeligste Dogmatikere i vor Tid opgivet den protestantiske Grundsætning, at d. h. Skrift skulde være det højeste Erkjendelsesprincip for den christelige Troeslære. Det Lessingske Ord: Religionen er ikke sand, fordi Evangelisterne og Apostlerne lærte den, men disse lærte den, fordi den er sand [45]), gjenfinde vi baade hos Daub [46]), Schleiermacher [47]), og Marheineke [48]). I Modsætning til den nyere Supranaturalisme og Rationalisme iler Daub bort fra Spørgsmaalet om et Skrifts eller en Læres menneskelige Ophav til Spørgsmaalet om deres guddommelige Oprindelse [49]); men ved

---

suo sigillo, nempe sui idea, tanquam imagine suæ divinitatis, consignavit. 188: si secundum illud Apostoli in 2 Cor. III, 3. Dei epistolam in se habent, non atramento, sed Dei spiritu, neque in tabulis lapideis, sed in tabulis carneis cordis scriptam, desinant literam adorare et de eadem adeo esse solliciti.

44) Edelmann, Glaubensbek. S. 46 f.

45) Werke, VI, S. 541. Saaledes og allerede Tindal, Christianity etc. c. XIV, S. 649.

46) Theologumena, p. 357; Vorlesungen über die Prolegomena zur Dogmatik, S. 70 f. Jfr. mine Charakteristiken und Kritiken, S. 71. 158.

47) Glaubenslehre II, § 128, S. 356.

48) Grundlehren der chr. Dogmatik. §§. 98. 102. 112. 117 f.

49) Jfr. f. Ex. Theolog. p. 435.

denne forstaaer han ikke, som de gamle Dogmatikere, igjen et historisk Datum, den guddommelige Indgivelse, men kun Sandheden af dem. Efter Schleiermacher fremgaaer den Christnes Tro med alle dens enkelte Artikler af den indre Erfaring, som han gjør i den levende Forbindelse med den christelige Kirke, og han behøver blot at sammenholde disse Erfaringer med Skriften for at forsikre sig om, at de kunne ansees for et reent Product af den christelige Aand, hvis oprindeligste Ytringer hine Skrifter ere [50]). Paa det Samme kommer det ud, naar Marheineke skjelner mellem Princip og Norm, og kun sætter den h. Skrift som Norm for den christelige Religionserkjendelse, men derimod Fornuften, eller den guddommelige Aand i Eenhed med den menneskelige, som dens Princip [51]).

§ 16.

Opløsning af den orthodoxe Lære om Spaadommene som Beviser for Aabenbaringen.

Af Justins Samtale med Tryphon og af Origenes's Bøger mod Celsus vide vi, at det Beviis, som de Christne hentede fra det G. T.'s Spaadomme, ikke blot angrebes af Hedningene, der ikke deelte den forudsatte Anskuelse af det G. T.'s Bøger, men ogsaa hos Jøderne fandt Modsigelse, fordi de Christne efter disses Mening gave Propheterne en Fortolkning, som var imod deres oprindelige Betydning [1]). De Christnes fornemste messianske Beviissteder bleve af jødiske Fortolkere refererede til afdøde historiske Personer, saaledes Jes. VII, 14 til Hiskias [2]), andre til Serubabel o. s. v., og om end andre jødiske Lærere gave dem en messiansk Udtydning, saa fandt de en saadan Messias deri, som de umulig

---

[50]) II, S. 361.

[51]) §§. 102. 112. 117.

[1]) Orig. c. Cels. I, 50. II, 28.

[2]) Dial. c. Tryph. 43.

kunde gjenkjende i Jesus. Medens nu mange christelige Hæretikere tilegnede sig denne sidste Anskuelse paa den Maade, at de, omvendt, for denne Incongruentses Skyld forkastede det G. T.'s Propheter[3]): fandt ogsaa hiin historiske Fortolkning af de Steder af det G. T., der skulde være messianske, Indgang hos nogle christelige Lærere af den antiochenske Skole[4]).

Den orthodoxe Kirke afskyede denne Fortolkningsmaade som en jødisk, og var overbeviist om, at d. h. Aand i det N. T. var den ufeilbare Fortolker af sine Udsagn i det G. T., og at altsaa alle de Vanskeligheder, der vare ved at eftervise den nytestamentlige Fortolkning som Localbetydningen af de gammeltestamentlige Steder, kun kunde være tilsyneladende. Saa forunderligt derfor det Spring maatte synes, som Jesaias (VII, 14) efter Matthæi Udtydning (1, 22 f.) havde maattet gjøre, idet han havde sat den Messias, der 800 Aar efter skulde fødes af en Jomfru, som et Tegn for Kong Achas paa, at Landet i faa Aar skulde befries for Fjenden; saa blev man dog ved denne Fortolkning og søgte at reparere Prophetens Tankegang saa godt det lod sig gjøre[5]).

---

[3]) See forrige §, Anm. 2.

[4]) Eusebius af Emesa, Diodor af Tarsus og Theodor af Mopsuestia forekastede man en lav bogstavelig historisk Fortolkning af den h. Skrift, og om den Sidste siges der navnligen: **Inscriptiones hymnorum et psalmorum et canticorum penitus rejecit, et omnes psalmos judaice ad Zorobabelem et Ezechiam retulit, tribus tantum ad Dominum rejectis. Leont.** hos **Gieseler, K. G. I,** S. 368.

[5]) Selv Calvin er istand til at skrive (**Instit. II, 7, 3**): **Quum videret (Jesaias) ab incredulo rege Achaz repudiari quod de solvenda obsidione Hierosolymæ et præsenti salute testatus fuerat, quasi *ex abrupto* transit ad Messiam: Ecce virgo concipiet et pariet filium, oblique significans, quamvis rex et populus sua pravitate rejicerent oblatam sibi promissionem — non fore tamen irritum foedus, quin suo tempore veniret redemptor.** Det Samme er videre udført i **Comm. in Harmon. Evangg.** til dette Sted af Matthæus. En tvungen Beviisførelse for, at Spaadommen ogsaa var passende, naar dette var dens Betydning, findes i **Surenhus. βιβλ. καταλλ. p. 150 ff.**

Dette var imidlertid endnu ikke af de vanskeligste Tilfælde. Men kom man f. Ex. til Mt. II, 15, og slog det Sted, der her udtydes som en Spaadom om Jesu Tilbagevendelse fra Flugten til Aegypten, efter hos Hosea (XI, 1): saa lød her hele Sammenhængen om det jødiske Folks tidligste Skjæbner; i første Hemistich af Verset hed det: da Israel var ung, havde jeg ham kjær; det andet fortsætter: og fra Aegypten kaldte jeg min Søn: — der hørte da virkelig ikke lidet Mod til at sige, at Propheten i den første Sætning havde talt om Folkets Urhistorie, i den anden om Christi Barndomshistorie. Altsaa har Evangelisten fortolket dette Sted af Propheten urigtigt? Dette paastode Jøderne*); men skulde man lade disse Dødsfjender af Frelseren have Ret? Det vilde man ikke; — godt, saa maatte man friskvæk fortolke Stedet i Propheten saaledes som Evangelisten havde udtydet det! De sletteste Exegeter blandt de Orthodoxe kunde lettest bringe dette over deres Hjerte; de bedre grebe efter den mildere Udvei, som var beredt i den allegoriske Fortolkning. Ligesom Philo i Patriarchernes Personer og Historie havde seet Billeder paa visse Former og Trin af det religiøs-sædelige Liv, uden dermed at ville nægte sine Personers og Begivenheders historiske Realitet, saaledes havde ogsaa Paulus, for hvem dog vistnok saavel Abraham og hans Familie som det israelitiske Folks Tog gjennem Ørkenen vare historiske Virkeligheder, i begge seet Forbilleder (τυπυς) paa Forhold i sin Tid (1 Cor. X, Gal. IV, 24). Til saadanne Forbilleder forandrede man nu de Steder i det G. T., som det N. T. beraabte sig paa, naar det faldt altfor vanskeligt at opfatte dem som Spaadomme. Saaledes giver Calvin, der havde trodset alle Vanskelighederne ved at referere den jesaianske Propheti om Jomfruen, der skulde blive svanger, umiddelbart til Christus, ved Stedet om den fra Aegypten kaldte Gudssøn, ligesaalidet sit Bifald til de Fortolkere, der paastaae at Propheten selv med disse Ord oprindeligen har meent Christus, som til dem, der for dette Steds Skyld beskylde Evangelisten for en Fordreielse af

*) Jfr. hvad Surenhusius fortæller i Fortalen til det anførte Værk.

Stedet hos Propheten; men han mener, at det oprindeligen gaaer paa det jødiske Folk, den gamle Pagts Kirke, men at det Samme, der i gamle Tider er skeet med Legemet, siden skal gjentage sig med dets Hoved, Christus [7]). Ligeledes skulde David ved Udsagnet i Ps. XXII, 19 figurligen have beskrevet sin egen Trængsel, men som Prophet have brugt Ord dertil, som engang i egentlig Betydning skulde gaae i Opfyldelse paa Christus, hvis Forbillede han var [8]).

Denne Methode, at udjævne Uovereensstemmelsen mellem det N. T.'s Fortolkning af Steder af det G. T. og deres Localbetydning, ved at antage en dobbelt Betydning, blev endnu mere omfattende uddannet af Socinianerne og Arminianerne. Alle Vanskeligheder hæves, mener Faustus Socinus, naar man antager, at mange af de i det N. T. anførte Steder af det G. T. oprindeligen havde mere end een Betydning. D. h. Aand har nemlig ofte i een Forudsigelse villet indeslutte mere end Eet, og skjult det Fjernere, til hvilket den egentlig sigtede, under hiint Nærmere, indtil dettes Indtræffen kunde forklare Spaadommen, og paa en særegen Maade vise Guds Finger [9]). Paa denne Maade fortol-

---

[7]) Comm. in harmon. Evang. til Mt. II, 15: Quia Matthæus completum dicit vaticinium, putarunt multi, non aliud prophetam voluisse, quam quod exprimitur. — Proinde sit hoc nobis extra controversiam, locum non debere ad Christum restringi. Neque tamen a Matthæo torquetur, sed scite adaptatur ad præsentem causam. — — Tunc ex Ægypto prodiit ecclesia in suo capite, sicuti totum inde corpus ante eductum fuerat. — Matthæus ergo, non esse novum vel insolens, admonet, quod Deus filium inde sibi vocet, ac potius hoc ad fidei nostræ confirmationem valere, quod, sicuti olim, ita nunc de integro nascatur ex Aegypto Dei ecclesia.

[8]) Paa anf. St. til Mt. XXVII, 35: Quod Matthæus dicit, ita impletum fuisse vaticinium Davidis: Diviserunt etc., sic accipere convenit, literaliter (ut loquuntur) et reipsa in Christo fuisse exhibitum, quod David sibi factum metaphorice et sub figura conquestus est. Quum autem umbra et imago fuerit Christi, quod passurus erat Christus, spiritu prophetico prædixit. Jfr. Comm. til Joh. XIX, 23.

[9]) Faust. Socin. Lect. sacræ, Bibl. Fr. Pol. I, p. 291.

lede Socinianerne og Arminianerne nu ikke blot, som Calvin og A., Mt. II, 15. 17 f. Joh. XIII, 18. Mt. XXVII, 35 og lignende Steder; men ogsaa Mt. I, 22 f. Jes. VII, 14, hvor endnu Calvin havde paatvunget Propheten Evangelistens Udtydning som hans oprindelige Mening, blev sønderlemmet i 2 Betydninger. Grotius mener, at man ikke bortgiver Noget af Sandheden, naar man ved dette Sted adskiller en nærmere Betydning fra en fjernere, og det saaledes, at Spaadommen paa Jesaias Tider gik i Opfyldelse i indskrænket og lavere Betydning, men paa Christi Tid skulde gjøre det paa en høiere Maade. Nærmest forjættede Jesaias Kong Achas Landets om faa Aar forestaaende Befrielse fra dets Fjender; men naar alle det jødiske Folks legemlige Befrielser vare Forbilleder paa den aandelige Befrielse, som Gud vilde tilveiebringe ved Christus: saa afspeilede denne sig ganske særdeles i hiin mærkværdige Redning paa Achas's Tider [10]).

Egentligen er denne Fortolkningsmaade ikke saameget en Forvandling af Spaadommene til Forbilleder, som en Sammenblanding af begge Begreber. Forbilledet er et Billede af en Person eller Begivenhed, der forud er givet i en lignende, i det er ingen anden Spaadom end den factiske, hvilken, om man saa vil, den tidligere Begivenhed indeholder: Spaadommen derimod er Forudforkyndelsen af en sildigere Begivenhed ved en tidligere Tale; her er altsaa ikke 2 Facta: hiin Fortolkningsmaade forener begge. Derimod er der nu i det N. T. ikke noget Spor til en saadan Forening, men hvor Paulus paa de anførte Steder taler om Typer, der kommer ingen Forudforkyndelse med i Spillet, og hvor Talen er om opfyldte Spaadomme, der bliver ingensteds en dobbelt Opfyldelse antydet; tværtimod fremtræder det, som har tildraget sig med Christus, som den første og eneste Gjenstand for Forudsigelsen.

Dog, lad ogsaa denne Fortolkningsmaade være mulig, om

---

[10]) Hugo Grotius til dette Sted af Mt. Opp. theol. II, p. 12 f. Jfr. Faust. Socin. paa anf. St. p. 293 ff.; Episcop. notæ in Matth. opp. II, I. p. 8.

ikke tilladelig, ved alle de Steder, hvor den nytestamentlige Forfatter ikke udtrykkeligen har paastaaet, at hans Udtydning af Stederne af det G. T. er deres oprindelige og eneste Betydning; lader den sig da ogsaa anvende paa de Steder, hvor Skribenten udtrykkeligen benægter, at de referere sig til en anden Person end Messias? Saadanne Tilfælde synes f. Ex. at forekomme i Ap. Gj. II, 25. Gal. III, 16. I det første Sted beviser Petrus Sandheden af Christi Opstandelse deraf, at David skal have sagt, sigtende til ham (εἰς αὐτον): Du vil ikke lade min Sjæl blive i Underverdenen og ei hengive den Hellige til Forraadnelsen (Ps. XVI, 10). Disse Ord kunne nemlig — bemærker Petrus — ikke gaae paa David selv, der jo beviisligen er død og ligger i Graven, men de maae være en Spaadom om den messianske Efterkommer, der var forjættet David, og som Jesus umiskjendeligen viste sig at være derved, at denne Spaadom gik i Opfyldelse paa ham. — Men nu behøver man blot rigtigen at opfatte Davids Ord, nemlig at indskrænke dem til den nærværende Fare, i hvilken Gud ikke vil lade ham omkomme, for at forjage enhver Tanke om, at hiint Udsagn refererer sig til en Tredie. Kun en Præssen af Ordene, som om David vilde nægte det om sig for alle Tider, som han kun i det nærværende Tilfælde betvivler, har bragt Apostlen Petrus eller Forfatteren til Apostlenes Gjerninger paa denne messianske Udtydning af Stedet i Psalmen. Naar man ikke vilde anerkjende dette, og dog ikke kunde skjule for sig, at Ordene oprindeligen refererede sig til David: saa var ingen anden Udvei, end med Calvin ved et Magtsprog at erklære, at de udtrykke mere end en sædvanlig Livsredning, nemlig det Haab, at undgaae Forraadnelsen ved engang at opstaae. Dette Haab skulde David nu kun have kunnet nære idet han var sig bevidst at være et Lem af Jesu Legeme; men i Haabet om et af Christi Lemmers Opstandelse er nu indeholdt Haabet om Hovedets Opstandelse, fra hvilket Gjenoplivelsen maatte tage sin Begyndelse [11]. Eller man sagde med Faustus Socinus og Grotius, at

[11]) **Comm. in Act. II, 25: Videtur in speciem leve esse argumentum. Promtum enim esset, excipere, non urgendum esse verbum, quum nihil aliud voluerit David, quam se ab interitu exi-**

Apostlen ikke meente, at Ordene i ingensomhelst Betydning skulde kunne finde deres Anvendelse paa David, men kun, at de ikke fandt den i saa egentlig og udmærket Forstand, idet hos David, Christi Forbillede, Trækkene af Messias's Billede og Skjæbne endnu ikke findes saa tydelig udprægede som hos Christus selv[12].

Dette er endnu i vore Dage de mystiske Theologers Fremgangsmaade[13], men paa deres Standpunct er der egentlig slet ingen Hold mere ved den. Medens nemlig den consequent-orthodoxe Fortolkning henlagde den Betydning, som angives i det N. T., i den gammeltestamentlige Forfatters Sind, som hans egentlige af Gud ham indgivne Mening, saa tildeelte den mildere Theorie det menneskelige Ophav til d. h. Skrift Hensynet til den nærmere, det guddommelige Hensynet til den fjernere Tildragelse. Men hvem vil vor Tids mystiske Theologie tildele denne høiere Betydning, da den ikke længere fastholder Forudsætningen af en verbal Inspiration? Og uden denne er det blot et Tilfælde, ingen guddommelig Virkning, at David til Betegnelsen af sine Gjenvordigheder og Forfølgelser har brugt Udtrykkene: spise Galde, drikke Eddike, kaste Lod om Klæder o.s.v.

Da saaledes paa det moderne Standpunct Bevidstheden om den inspirerende Gud, som Stedet for den dybere Mening af Skriften, falder bort, saa have sindigere Theologer, der skye Extre-

---

mere. — Respondeo breviter, majus hic quiddam exprimi, quam communem piorum redemtionem. — Ita sensus est, non passurum Deum, ut in sepulcro putrescat ille, de quo Psalmus loquitur. Cum autem ab hac necessitate non immunis fuerat David, sequitur, vaticinium non solide nec perfecte fuisse in eo impletum. Quare, si a Christo separetur David, minime in eum competet, quod hic dicitur, servandum eum esse a sepulcro. Quum ergo gloriatur, se expertem sepulcri fore, quod ad putredinem attinet, procul dubio se in Christi corpore constituit, in quo mors devicta est etc. Quodsi David non alia sibi ratione exemtionem a sepulcro promittit, nisi quatenus est Christi membrum, hinc apparet, a Christo tanquam a capite faciendum esse exordium.

[12]) Faust. Socin. Bibl. Fr. Pol. 1. p. 292; H. Grotius, opp. theol. II, p. 584.

[13]) Olshausen, bibl. Commentar, 1, S. 58 f.

merne, søgt at nøies med een Bevidsthed, de gammeltestamentlige Forfatteres menneskelige, og i den, ved Siden af den ligefremme, kun tillige at paavise et Skjær af den fjernere, høiere Betydning af deres Udsagn. Ligesom allerede Socinianer og Arminianer søgte at bevise Nødvendigheden af at antage en dobbelt Betydning af saadanne Steder i det G. T., ved at paavise saadanne Bestanddele i dem, som ikke vilde passe paa det Subject, til hvilke de nærmest referere sig (saaledes kan efter F. Socinus's Mening den i Ps. 2 forjættede Besiddelse af Jordens Grændser og den i Ps. 16 fordrede Befrielse fra Forraadnelsen ikke passe paa David): saaledes skal nu f. Ex. Forfatteren til Ps. 2 ved sin Sang kun have havt den nyligen paa Thronen ophøiede israelitiske Konge og hans Forhold til oprørske Folkeslag for Øine, men i sin Kjærlighed og Begeistring skal han have knyttet Ønsker og Forhaabninger til denne jordiske Regents Person, der først fandt deres fulde og dybeste Opfyldelse i Christus [14]). Men Skildringen i Psalmen indeholder ogsaa flere Træk og Prædikater, der staae i den meest skjærende Modsætning til Christi Væsen og Aand: Jernscepteret, Sønderknusningen af Folkene, den guddommelige Forbitrelse, til hvis Fuldbyrdelse Sønnen skal være bestemt; hvorved ogsaa det forjættede almindelige Herredømme o. s. v., bliver bestemt paa en saadan Maade, at den allerede tynde Traad, ved hvilken man vilde vedligeholde Forbindelse med det gamle Begreb om Spaadommene, fuldkommen brister.

I Begyndelsen af forrige Aarhundrede blev en skotsk Theolog, der indsaae, at det G. T's Spaadomme vilde blive en meget tvetydig Støtte for Christendommen, naar man kun ved Antagelsen af en allegorisk Dobbeltbetydning kunde bevæge dem til at referere sig til Christus, herved bragt paa den fortvivlede Udvei, at paastaae, at de Steder af det G. T., der i det N. T. anføres som opfyldte Spaadomme, i det G. T's ægte og oprindelige Text virkelig og efter Ordene refererede sig til Christus, men at Jøderne, i andet Aarh. efter Chr., ved Omstillinger og andre Forfalskninger, havde givet hine Spaadomme en Stilling

[14]) Bleek, i theol. Studien und Kritiken, 1835, S. 459.

og en Betydning, i hvilken det ikke mere var at kjende, at de oprindeligen refererede sig til Christus [15]. At gjendrive denne Hypothese var en let Sag for den bekjendte Deist Collins; men idet han nu søgte at paavise, at de allegorisk udlagte Spaadomme af det G. T. vare den christelige Religions Fundament, og at denne sted og faldt med dem [16]), var det kun spotviis, at han kaldte den allegoriske Udtydning af hine Steder i det G. T. guddommelig — fordi den menneskelige Forstand af sig selv ikke vilde have faldet paa Sligt [17]).

Mod saadanne Angreb maatte man være betænkt paa nye Udveie. Allerede hos Socinianerne og Arminianerne er Antagelsen af en dobbelt Betydning i Spaadommene kun den ene Regel af dem, man gav for at undgaae de Vanskeligheder, der laae i den Anvendelse, som det N. T. havde gjort af Stederne af det gamle; den anden Regel, af hvilken man ligesaa hyppig gjorde Brug, er den Bemærkning, at Udtrykket: for at det skulde blive opfyldt, ofte ikke betegner Andet end en Lighed, der finder Sted mellem to Begivenheder, eller en Anvendelse, som lader sig gjøre af et Sted af det G. T. paa en nytestamentlig

---

15) Whiston, essay towards restoring the true text of the old Testament.

16) Collins, a discourse of the grounds and reasons of the Christian religion — hvis første Halvdeel indeholder some considerations on the quotations made from the old in the new Testament, and particularly on the prophecies cited from the former and said to be fulfilled in the latter. Her bliver under Nr. V (p. 26) viist: that the chief proofs of Christianity from the old T. are urged by the apostles in the new T.; VI (sammest. og de ff. S.) that, if those proofs are valid, Christianity is invincibly established on its true foundation; VII (p. 31 ff.), that, if those proofs are invalid, then is Christianity false; VIII (p. 39 ff.) that those proofs are typical or allegorical proofs.

17) Det bekjendte Argument Gal. IV, 21 ff. kalder Collins (p. 11) most divine; in fine, spørger han (p. 93), is there the least ground from the literal sense in Genesis, to suppose, Abrahams two sons, Isaac and Ismael, signifyed the two covenants? — And can such a secret spiritual, meaning of so plain a piece of history, have any other foundation, than divine discernment?

Tildragelse [18]. I Striden mod de engelske Deister fremhævede saaledes de derværende Apologeter, f. Ex. de tvende Chandler's med stort Eftertryk dette, at Apostlene ikke anføre Steder af det G. T. som Beviser, men som Oplysninger, ja at de undertiden kun lempe dem efter de stedfindende Omstændigheder for at beskrive Ting, der tildroge sig paa deres Tid, med Udtryk af de gamle Propheter. Medens imidlertid disse engelske Theologer i de fleste Tilfælde fastholdt en udtrykkelig eller idetmindste en typisk Prophetie, saa anvendte de tydske Rationalister den anden Regel i videste Udstrækning. Efter min Overbeviisning, siger f. Ex. Eckermann, indeholder det G. T. ingen egentlige Spaadomme om vor Forløser Jesus Christus, ingen Beskrivelser, der egentlig referere sig til ham, af hans Person, hans Bestemmelse, hans Liv, Lidelse og Død, hans Opstandelse og Ophøielse, og af de Velgjerninger, han har beviist Menneskeheden. Alle Beskrivelser af Messias og de messianske Tider, som Propheterne have udkastet, ere Beskrivelser af en jordisk Konge af Davids Familie og et jordisk Rige [19]. Men har man ikke herved tilstaaet, at Jesus og Apostlene have udtydet Stederne af det G. T., som de anførte for sig, imod deres oprindelige Betydning, altsaa falsk? Ingenlunde — mener Eckermann — vi kunne trøstigen svare, at i det N. T. intet Sted af det gamle bliver for-

---

[18]) Faust. Socin. Lect. theol. Bibl. Fr. P. I, p. 291: Non omnia testimonia, quæ ex V. T. citantur in scriptis N. T., quamvis aliter prima fronte videri possit, in eum finem afferuntur, ut probetur, id ipsum esse verum, quod affirmatur, et præsertim id fuisse certo prædictum; sed sæpius citantur loca ad ostendendam rerum similitudinem, et ita accommodantur ad propositum illius scriptoris, et quodammodo conferuntur cum eo, quod ille affirmat. Episcop. p. anf. St. p. 8: Den Phrase; τῦτο δε ὅλον γέγονεν o. s. v. kan 1) opfattes saaledes, ut non contineat proprie prædictionis alicujus antea factæ impletionem, sed tantum declarationem vel indicationem eventus alicujus, qui luculentius et perfectius apparuit in eo opere, quod impleri dicitur, quam in eo, quod antea evenerat.

[19]) Eckermann, theol. Beiträge, I, 1, S. 7 f.

tolket anderledes, end vi selv maae forklare det efter Ordene og Sammenhængen, idet nemlig den nytestamentlige Forfatter i alle de Tilfælde, i hvilke det anførte Sted af det G. T. ikke i dets egentlige Betydning passer til det, for hvilket det anføres, heller ikke har anført det som en egentlig Spaadom, men blot anvendt det paa det indtræffende Tilfælde paa samme frie Maade, som vi endnu kunne anvende Udsagn af d. h. Skrift paa Personer eller Begivenheder, uden i mindste Maade at tænke, at disse Steder i Bibelen oprindeligen have havt Hensyn til det, i Anledning af hvilket vi nu anvende dem[20].

Men Evangelisterne anføre dog sædvanligen Stederne af det G. T. med den Formel: Dette skete, forat (blev foranstaltet af Gud i den Hensigt, at) Prophetens Udsagn kunde gaae i Opfyldelse. Som bekjendt vidste Rationalisterne at frelse sig ved at antage et ἵνα ἐκβατικόν. Men naar Christus forudforkyndte Apostlene sin Lidelse og Død som en Begivenhed, der maatte skee overeensstemmende med det G. T's Spaadomme (Luc. XVIII, 31 f.), naar den Opstandne skjælder dem for Daarer og lade Hjerter, fordi de ikke have troet paa det, som Propheterne have skrevet om ham, at han nemlig gjennem Lidelser skulde gaae ind til Herlighed (Luc. XXIV, 25 f.), naar han oplod Skriftens Mening for dem, og viste dem, hvorledes ifølge denne Messias maatte døe og paa den tredie Dag opstaae (V. 45): er det saa blot en opbyggelig Tillæmpning af de gammeltestamentlige Steder til noget Givet, eller bliver det ikke just forlangt af Disciplene (ligemeget, om det virkelig er af Jesus selv, eller af de sildigere christelige Fortællere), at de skulde have dannet deres Forestillinger om Fremtiden efter hine Antydninger i det G. T.? Kun den voldsomste Fortolkning vil kunne benægte, at det N.

---

[20]) Samme, p. anf. St. S. 12: Naar jeg siger: David, hiin fromme Lovsynger af Gud og hans Velgjerninger, opmuntrer Eder, mine Tilhørere, til at love og prise Gud, naar han i ottende Psalme tilraaber Eder: Hvad er Mennesket o. s. v., — saa vil dog Ingen tænke paa, at jeg har Andet til Hensigt end en opbyggelig Anvendelse.

T's Forfattere paa disse Steder have antaget, at der i det G. T. findes virkelige Spaadomme om Christus[21]. Men der er desuden heller ikke, maaskee med Undtagelse af nogle faa Steder (f. Ex. Mt. XV, 9. Jac. II, 23), nogen Grund til at tage Henviisningerne til de gammeltestamentlige Spaadomme, der ere gaaede i Opfyldelse, i auden end i egentlig Betydning, og det gjælder navnligen om de Steder hos Evangelisterne, om hvilke her Spørgsmaalet egentlig er. Deres Skrifters hele Oeconomie beroer jo paa, at bevise Jesus som Messias ved at paavise de messianske Kjendemærker som ere indtrufne paa ham, og derfor kunne deres Citationer af det G. T. umuligen blot være intetsigende, haltende Anvendelser, men de ere spændte Toug, som drage Messias's Sag fremad, heist væsentlige Klamre, der skulle sammenholde Nationalforventningen og den Opfyldelse, den har fundet i Jesus.

Om ogsaa derfor Rationalisten har Ret til at rose sig af, at have forklaret det G. T's Spaadomme af dem selv uden Hensyn paa det N. T., saa maa han, for at være fuldkommen, ligeledes fortolke det N. T's Citationer af dem selv uden Hensyn paa sine egne Indsigter. Naar den orthodore Slutning: Dette have de nytestamentlige Mænd fundet i et Sted af det G. T., følgeligen maa det ogsaa ligge deri — var en falsk Slutning, saa er den rationalistiske: Dette kan jeg ikke finde i et Sted af det G. T., følgeligen kan Jesus og Apostlene heller ikke have søgt det deri — ikke bedre. Lader os derfor tilstaae, at de nytestamentlige Mænd i deres Tids Maneer have fortolket mange Steder af det G. T. falsk, og lader os ikke søge at skjule denne Tilstaaelse ved at foregive, at hiin Fortolkning grunder sig paa et dybere Blik i det G. T's Udsagns væsentlige Grundtanker[22]; thi det er øiensynligt, at de fleste og vigtigste af hine Udtydninger stride mod denne Antagelse, og at den kun lader sig støtte ved Kunstlerier. Tværtimod, istedetfor at holde sig til Aanden i det G. T. og dets indre Stræben henimod det nye, søge navnligen Evangelisterne i det G. T. deres Messias's Signalement,

---

21) En saadan giver Eckermann, p. anf. St. S. 179 ff.

22) Bleek, p. anf. St. S. 453.

og da et saadant ikke findes, saa stræbe de en Masse af enkelte Steder sammen uden Hensyn paa deres oprindelige Contert og Betydning, og forstaae ved den grundløseste Fortolkning at bringe dem til at referere sig til Christus. Saaledes finde de Behandlingen af hans Liig, hans Klæders Skjæbne o. s. v. punctlig forud angivet i det G. T., medens just Jødedommens sande Spaadomme om Christendommen, som 1. Kong XIX, 11. ff. Jerem. XXXI, 31 ff. Ezech. XI, 19 f. XXXVI, 26 f. (Joel. III, 1 ff., citeret i Ap. Gj. II, 16 ff. er allerede langt mindre reen), med Undtagelse af en let Allusion (2 Cor. III, 3), kun anføres i et Antilegomenon, men heller ikke her med Udhævelse af deres dybere Betydning (Hebr. VIII, 10. X, 16.)

Efter dette kortfattede Omrids af dette Dogmes Historie, der alene tog Hensyn til de gammeltestamentlige Spaadomme og deres Anførelse i det N. T., vil jeg nu give en Oversigt over de forskjellige Classer af bibelske Spaadomme, betragtede fra det Synspunct, som vi nu have naaet.

Hvad for det Første det G. T. angaaer, saa har man i den christelige Kirke ikke sjelden ogsaa beraabt sig paa Opfyldelsen af saadanne Spaadomme, der, uden umiddelbart at referere sig til Christus og Christendommen, dog ved deres Opfyldelse vise hen paa Gud som deres Ophav og derved godtgjøre, at de Mænd, som udtalte dem, vare Religionsstiftere og Religionslærere, og overhovedet bevise den hele bibelske Religionsanstalts og saaledes middelbart Christendommens, dens høieste Puncts Guddommelighed. Kunde den døende Jacob vel uden en guddommelig Aabenbaring vide, at Juda Stamme engang skulde blive Kongestammen? kunde han forudsee, hvilke Boliger der skulde vorde de enkelte Stammer af det Folk, hvis Stamfædre hans Sønner skulde blive, til Deel, hvilken Levemaade de vilde vælge, saa at hans Velsignelse nu seer ud som et geographisk-statistisk Kaart over Palæstina fra de første Kongers Tid? Hvorledes kunde Jesaias ved en blot menneskelig Kløgt paa Hiskias Tid, da Assyrerne vare de truende Fjender, ikke blot forudsige det jødiske Riges Undergang ved Babylonierne, men selv Navnet paa ham, der skulde befrie Folket fra det babyloniske Exil, Cy-

rus? Hvorledes kunde endelig David paa det babyloniske Exils Tider saa nøiagtig optegne Historien lige ned til Alexanders Efterfølgeres Tid [23])? Det simple Svar er paa det Standpunct, som det G. T's Critik nu indtager, at disse Spaadomme alle tilhobe ere vaticinia post eventum. Andre af disse ikkemessianske Spaadomme, som de, der true Folket med Fangenskab og Ødelæggelse, hvis det fremturer i Afguderi, og forjætter det bedre Tider, hvis det forbedrer sig, maae (hvis de ikke ligeledes falde under forrige Rubrik) forklares som opstaaede af Hebræernes theoretiske Pragmatisme, og det, at de tildeels indtraf, idetmindste hvad Trudslerne angaaer, af Tingenes naturlige Gang; og selv bestemtere Henviisninger, som hos den ægte Jesaias Henviisningerne til den Fare, hvormed Assyrerne, hos Jeremias til den, hvormed Babylonierne truede, ere intet Andet end politiske Vota [24]), hvis Indtræffen gjør deres Forfatteres statskloge Blik Ære, medens rigtignok mange af disse Spaadomme, især de, der indlode sig paa at bestemme det Enkelte, aldrig ere gaaede i Opfyldelse (f. Jes. XXII. XXIX. XXXIV. LXIII. LXVI. Ezech. XXXVIII ff. Hos. IX, 3. XI, 5. Dan. II, 7).

Men hvad de Spaadomme angaaer, der udgives for messianske, saa have vi allerede i ovenstaaende historiske Skizze truffet paa flere, der ikke i fjerneste Maade referere sig til Messias, som f. Ex. Stederne om Jomfruen, der skulde blive svanger, om Guds Søn, der er kaldet fra Ægypten, om Delingen af Klæderne o. a., til hvilke man ogsaa maa regne det saakaldte Protevangelium, og den jesaianske Spaadom om Guds Tjener, endvidere Steder som 1 Mos. XLIX, 10. 4 Mos. XXIV, 17. 5 Mos. XVIII, 15. 18 ff. 2 Sam. VII, 16 ff.

---

[23]) Saaledes f. Ex. Calvin, i det allerede § 10 anførte Sted, I, 8, 7f.

[24]) Wegscheider, instit. p. 205 f.: Omnino autem illorum vaticinia non tam certarum prædictionum, quibus aut certæ temporum rationes, aut certi homines significentur, auctoritatem præ se ferunt, quam bonæ spei solatia, aut bonorum desideria, aut minas malorum, aut curarum animis inhærentium significationes; ac tantum abest, ut diserte ac presse definiantur, ut plerumque vagam afferant ancipitemque locutionem.

Ps. II. VIII. XVI. XXII. XL. XLV. LXIX. LXXII. CX. Jes. IX, 1 ff. XL, 1 ff. LXI, 1 ff. Zach. XI, 12 f. XIII, 7. De virkelig messianske Spaadomme i det G. T. udsige derimod deels ubestemt, at Jødestaten skal hæve sig til en ny Blomstren, Nationen til en renere og friere Religiøsitet, den hebraiske Religion til en mere udbredt Anerkjendelse blandt alle Folk (Jes. II, 2 ff. Jerem. XXXI, 31 ff. Ezech. XI, 19 f. XXXVI. 26 f. Mich. IV, 1 ff. Hagg. II, 6 ff. Zach. XII, 10 ff. XIII, 1 ff. Mal. III, 1 ff.); deels, naar de indlode sig paa at udkaste Billedet af en Messias, er dette enten saa tydeligt Billedet af en theokratisk Hersker, der, som Kriger eller Fredsfyrste, skal hidføre en gylden Tid (Jes. XI, 1 ff. Mich. V, 1 ff.? Zach. IX, 6) eller det gaaer saameget over i det Overmenneskelige (Dan. VII, 13 f.), at dets Identitet med Messias ikke lader sig bevise [25].

Hvad der altsaa bliver tilovers, er den Forudfølelse, der levede i den jødiske Nations meest fremragende Aander i deres meest begeistrede Øieblikke, at Jehovahreligionen engang skulde udbrede sig videre, og den Trang, dens Bekjendere maatte føle til at træde i et friere, mere inderligt og positivt Forhold til Gud [26]: en Forudfølelse og en Trang, paa hvilken man kun i meget uegentlig Betydning kan anvende Begrebet af Forudsigelse. Denne Forudfølelse var desuden farvet med saamange nationale, politiske, dæmonologiske o. desl. Forestillinger og Hensyn, at det Messiasbillede, som fremvoxede deraf, blev Jesu Billede meget uligt, og man vel kan sige, at ikke en eneste af de gammeltestamentlige Propheter, hvis han havde levet til Jesu Tid, i ham vilde have erkjendt Messias, men kun idetheieste en Prophet.

Hvad nu for det Andet Spaadommene i det N. T. og især deleshed Jesu egne angaaer, saa gaae de deels paa Ting, der allerede ere skete, deels paa saadanne, der endnu ere at vente, deels paa saadanne, der for længe siden skulde være gaaede i

---

[25]) S. Schleiermacher, Glaubenslehre, I. S. 105.

[26]) Jfr. Schleiermacher, p. anf. St.; kurze Darstellung des theol. Studiums, § 46; Twesten, Dogmatik, I, S. 381 ff.

Opfyldelse, men endnu ikke ere det. Til den første Classe høre de Forudsigelser, som Jesus har givet om sin Lidelse og Død, samt de nærmere Omstændigheder ved samme om Jerusalems og den jødiske Stats Ødelæggelse, ligesom om enkelte Handlinger af hans Disciple og om deres Skjæbner. Om alle disse gjælder det i Almindelighed, at vi ved ingen af dem ere aldeles sikre paa, at vi ikke have et vaticinum post eventum for os. Absolut Sikkerhed i denne Henseende finder kun Sted, naar man faaer en Spaadom at høre eller at læse endnu før den er gaaet i Opfyldelse. Selv da maa man imidlertid, for at være ganske sikker, tillige have Midler ihænde til at overbevise sig om, at hverken Opfyldelsen er den naturlige Virkning af Forudsigelsen, ei heller denne en naturlig Kundskab om Noget, der allerede forberedes; saameget desmindre kan derfor den, hvem en Spaadom lang Tid efter Opfyldelsen er overleveret i Skrifter, om hvilke det er anerkjendt, at de først ere skrevne efter Udfaldet, og derfor muligviis ogsaa have kunnet optage Spaadomme i sig, der ere dannede post eventum, med Vished vide, at det er en virkelig Spaadom, han har for sig. At dette er Tilfældet med de foregivne Forudsigelser af Jesu Opstandelse, derom er man nu temmelig enig, mindre er dette Tilfældet med Forudsigelsen af hans Død; men ialtfald maa man drage Saameget fra af det, der hører til den nærmere Detail, at der bliver en Rest tilovers, der ikke gaaer ud over Resultatet af en naturlig Combination af Omstændighederne; og under det samme Dilemma falder ogsaa det, som Jesus skal have forudsagt om Jerusalems Ødelæggelse, Judas's Forræderi og Petri Fornægtelse.

Det, som Jesus, Paulus og Forfatteren til Apocalypsen have forudsagt om de sidste Ting, vilde, som en endnu ikke opfyldt Spaadom, heller ikke kunne afgive noget Criterium for deres Læres Guddommelighed, selv om det ikke endog tildeels henhørte til den tredie Classe af Spaadomme, den, hvis Opfyldelsestermin allerede er forløben. Men at den anden Deel af de Taler om Parusien, som Matthæus har lagt Jesus i Munden, Paulus's eschatologiske Forventninger og en Deel af Apocalyp-

tikerens Syner høre til disse, det er ligeledes en afgjort Sag blandt fordomsfrie Exegeter.

Udsagnene endelig om det, som er fjernt og skjult i Rummet, hvilke vi ovenfor ligeledes regnede til Spaadommene i videre Betydning, ere underkastede det Dilemma, enten at være uhistoriske eller at kunne forklares naturligt i Analogie med det magnetiske Fjernsyn, og altsaa i begge Tilfælde at være ubrugelige til Beviis; men det er her tilstrækkeligt desangaaende at henvise til Undersøgelser, der andetsteds ere anstillede [27].

§ 17.

Opløsning af Mirakelbegrebet.

Læren om Underne som Beviismidler for Christendommens Guddommelighed blev i den christelige Kirke ikke rokket før i den nyere Tid. Den Beskyldning af Jesu Modstandere, som allerede omtales i det N. T., at han skulde have udført sine Undere ved Hjælp af dæmoniske Kræfter, blev, som paa sit Sted blev bemærket [1]), slaaet tilbage af Kirkefædrene ved at henvise paa hans Livs og Læres sædelige Charakteer, som skulde være utænkelig hos En, der stod i Pagt med Dæmoner. Heri laae der rigtignok allerede noget meget Betænkeligt [2]). At Læren er guddommelig, skulle Underne bevise mig; men at disse selv ere guddommelige og ikke snarere djævelske, det skal jeg indsee af Læren. En, der stod i Pagt med dæmoniske Kræfter, vilde ikke foredrage en i sædelig Henseende saa fortræffelig Lære, ei heller

---

27) J Leben Jesu, I, § 69 f. og i: friedliche Blätter, Vergängl. und Bleibendes im Christenthum.

1) Ovenfor, § 10.

2) Navnligen i den Maade, paa hvilken Origenes udtrykker det, da han c. Cels. III, 25 betragter den underfulde Helbredelse og Spaadomsgaven i og for sig som μέσα, der først ved den Undergjørendes Sædelighed blive til Tegn paa guddommelig Værdighed.



føre et saadant Liv; men, hvorfra veed jeg da paa det kirkelige Standpunct, hvad der er sædeligt, uden fra denne Lære? Læren er saadan som den er, og jeg har foruden den ingen Maalestok, hvormed jeg kan maale dens Fortræffelighed; eller, hvis jeg har en saadan, saa forudsætter jeg Noget i mig, der staaer over Aabenbaringen. I Følelsen af denne Mangel ved Mirakelbeviset blev det, som vi ligeledes allerede have bemærket, regnet til dem, der kun vare skikkede til at tilveiebringe en fides humana [3]), medens fides divina alene skulde kunne bevirkes ved d. h. Aands indre Vidnesbyrd. Socinianerne og Arminianerne, som vi i andre Dogmer saae indlede Fremskridt, maatte, forbi de ikke anerkjendte dette indre Vidnesbyrds Beviiskraft, lægge desto større Vægt paa Mirakelbeviset [4]), og det viser Faustus Socinus's Mangel paa en gjennemgribende metaphysisk Dannelse, at han troer at vinde Noget ved at indskrænke Underet til saa faa Tilfælde som mulig [5]).

Derimod have bestandigen aaudrigere Kirkelærere sat de bibelske Undere saavel under Naturens store Undere, som under Christendommens sædelige Virkninger. Allerede Philo havde betegnet Moses's Mirakler som Børneværk i Sammenligning med Skabelsens i Sandhed store Undere [6]), og Augustin og Luther skjænde paa den sløve Mængde, der kun forbauses over det Sjeldne, men oversee den stadige Række af guddommelige Undergjerninger, der omgive os [7]). Hvad det Andet angaaer, saa havde

---

[3]) Hiin Grund for denne Stilling af Underbeviset er allerede udtalt i H. Wiedeborg's Systema theol. positivæ (hos Semler v. fr. Untersuch. des Canon. II, S. 32 f.): Sed neque hoc a miraculis petitum argumentum est convincens, cum nos vera miracula a falsis nullo certo argumento discernere possimus.

[4]) See ovenf. § 10, sidste Anm.

[5]) Christianæ rel. breviss. institutio (Bibl. Fr. Pol. I, p. 667): Hoc (naturam ipsam immutare) nunquam facit Deus nisi interdum ac perraro, idque in rebus quibusdam singularibus et ad tempus, non autem perpetuo ac generatim.

[6]) De vita Mos. II, p. 114.

[7]) Augustin. de civitate Dei XXI, 8: (Undere ere ikke imod Natu=

allerede Origenes medt Celsus's Spot over de Christne, at de for nogle faa Helbredelsers Skyld havde holdt deres Jesus for Guds Søn, med den Indrømmelse, at rigtignok, efter Christi egne Ord (Joh. XIV, 12), de Undere, som hans Disciple efter hans Død udførte ved hans Kraft — Aabningen af blændede Aandsøine og døve Hjerteører o. s. v., — havde været større end de legemlige Helbredelsesundere, som deres Mester havde udført medens han levede [8]); og det er bekjendt, hvorledes Luther, efter Augustinus's Exempel [9]), betragtede de Mirakler, som Christus udførte i Sandseverdenen som Æbler og Pærer, hvormed han maatte lokke den uforstandige Hob af sine Samtidige til sig som Børn, for at kunne fuldbyrde sine rette, høie Mirakler, de aandelige, paa dem [10]).

---

ren i og for sig, men kun imod vore Kundskaber om Naturen) quamvis et ipsa, quæ in rerum natura omnibus nota sunt, non minus mira sint, essentque stupenda considerantibus cunctis, si solerent homines mirari nisi rara. Luther. WW. I, S. 2060: Guds store Underværker ere komne i Foragt hos os, forbi de ere saa almindelige og næsten skee dagligen. Derfor frembringer Gud af og til et nyt Værk, ikke som om det skulde være større, men for at vise, at de almindelige Værker, der dagligen skee iblandt os, staae lige med disse besynderlige Værker, og fremgaae af samme Grund, d. e. af Guds almægtige Ord. Thi det, at Kornet aarligen voxer, og at alle Ting, alle Dyre- og Plantearter saaledes opholdes, det er ligesaa stort et Underværk, som det, at de fem Brød formeredes i Ørkenen; — men vi ere døve, blinde og reent forstokkede og forundre os ikke over Andet end hvad der er besynderligt at see paa og betragte.

[8]) Orig. c. Celsum II, 48: Ἐγω δ' εἰποιμ' ἀν, ὁτι κατα την Ἰησου ἐπαγγελιαν ὁι μαθηται και μειζονα πεποιηκασιν, ὡν Ἰησους αἰσθητων πεποιηκεν. ἀει γαρ ἀνοιγονται ὀφθαλμοι τυφλων την ψυχην και ὠτα ἐκκεκωφημενων προς λογους ἀρετης ἀκουει προθυμως περι θεου και της παρ' αὐτῳ μακαριας ζωης o. s. v.

[9]) In Joannis evang. Tractatus XVII, 1: Plus est quod vitia sanavit animarum, quam quod sanavit languores corporum moriturorum. Sed quia ipsa anima non eum noverat, a quo sananda erat, et oculos habebat in carne unde facta corporalia videret, nondum habebat sanos in corde, unde Deum latentem cognosceret: fecit quod videre poterat, ut sanaretur unde videre non poterat.

[10]) S. Sammenstillingen hos Bretschneider, Luther an unsre Zeit, S. 197 ff.

Dog skulde ved alle disse Yttringer hverken Undernes Mulighed eller Virkelighed eller Beviiskraft antastes; ogsaa Calvin, der forekastede Lutheranerne i Anledning af at de paastode Ubiquiteten, at de ikke troede at være sikre paa den guddommelige Almagt, naar de ikke ved selvgjorte Mirakler sønderreve hele Naturens Orden [11]) — lagde dog, som vi før have seet, stor Vægt paa Mirakelbeviset. Efter nogle mere skjulte Angreb af Overgangsphilosopherne i det 16de og 17de Aarh., var det først Spinoza, der bibragte Mirakelbegrebet et Stød, som nærmest gav et drønende Echo blandt Deisterne i England, medens den Leibnitz-Wolfiske Philosophie kom ham i Forkjøbet i Henseende til Indvirkningen paa Tydskland og derved paa Theologiens Udvikling. Vi have allerede i Indledningen paaviist det Punct, paa hvilket denne Philosophie maatte komme i spændt Forhold til, om end ei i aabenbar Strid med, Christendommen overhovedet, men fremfor Alt med Mirakelbegrebet. Den guddommelige Personlighed kunde, naar den ei blot forestilledes og udtaltes, men videnskabelig sattes og begrebes som absolut, ikke forenes med Forestillingen om enkelte Acter, som den skulde udøve i Tidens Løb: derfor fremstillede Leibnitz en Mirakeltheorie, der omtrent førte til det Samme, som den i nyere Tid opstillede Bonnetske Præformationstheorie [12]). Tillige troede han at finde en væsentlig Lettelse for Undernes Tænkelighed deri, at man, for mange Tilfælde idetmindste, istedetfor Gud kun underskjød høiere Væsener overhovedet, Engle, som Ophav til Miraklerne: et saadant Væsen kunde paa den ene Side, som ophøiet over Naturen, frembringe Virkninger i samme, der ikke kunde forklares af dens Kræfter alene, medens det paa den anden Side ikke stred imod dets Begreb, som endeligt Væsen,

---

[11]) Instit. IV, 17. 25: Verum crassi comestores nullam Dei potentiam esse existimant, nisi monstro in cerebris suis fabricato evertatur totus ordo naturæ. Det er naivt, at Calvin ikke bemærker, hvorledes Alt dette ligesaavel træffer hans Standpunct.

[12]) Bonnet, philosophische Untersuchung der Beweise für das Christenthum, aus dem Französischen mit Anm. v. Lavater. Om den Leibnitziske Theorie s. ovenfor Indledningen § 5.

at fuldbyrde enkelte Acter[13]); rigtignok vare de Undere, som det udførte, ogsaa blot relative.

Spinozas udførlige Undersøgelse om Underne[14]) bestaaer af en philosophisk og en exegetisk Deel, af hvilke den første undersøger Underets Mulighed og Beviiskraft, den anden dets foregivne Virkelighed. Hiin, Muligheden har en objectiv og en subjectiv Side, idet det deels maa undersøges, om og hvorvidt Underet kan forenes med Guds Væsen i dets Forhold til Naturen, deels om Menneskene kunne kjende, at Underet er et Under.

Hvad nu den objective Mulighed af Underne angaaer, saa siger Spinoza, at kun Den kan bejae den, der sætter Gud og Naturen ved Siden af hinanden som 2 særskilte Substantser eller Kræfter, saaledes at den enes Virksomhed udelukker den andens, og altsaa Gud ligesom er ledig, saalænge Naturen virker, og omvendt[15]). Naar Naturlovene ere Noget for sig og de guddommelige Villiesacter noget Andet, saa er det ligesaa muligt, at en Villiesact aldeles eller tildeels kan suspendere Naturlovene, som at en anden har sat dem. Men nu ere, efter Spinoza, Gud og Naturen ikke forskjellige, men Eet; den sidstes Love er den førstes Villie i dens bestandige Virkeliggjørelse. Kunde der altsaa skee Noget i Naturen, der modsagde dens almindelige Love (som Solens Stillestaaen, Vandringen paa Havet o. desl.), saa vilde dette modsige Guds Væsen selv; og at paastaae, at Gud handler imod Naturlovene, det vilde være at paastaae, at Gud handler mod sit eget Væsen[16]). Den Udflugt, at det, som ikke kan forklares af Natur-

[13]) Théodicée, III, 249.

[14]) Tract. theol. polit. c. VI, de miraculis. Hermed maa sammenlignes Epist. XXI og XXIII.

[15]) Tract. th. p. p. anf. St. (p. 134): Existimant — Deum tam diu nihil agere, quam diu natura solito ordine agit, et contra, potentiam naturæ et causas naturales tam diu esse otiosas, quam diu Deus agit; duas itaque potentias numero ab invicem distinctas imaginantur, scilicet potentiam Dei et potentiam rerum naturalium, a Deo tamen certo modo determinatam.

[16]) P. anf. St. (p. 135): — sequitur, leges naturæ universales mera esse decreta Dei, quæ ex necessitate et perfectione naturæ divinæ sequuntur. Si quid igitur in natura contingeret, quod ejus uni-

lovene, derfor endnu ikke strider mod Naturlovene, eller Distinctionen mellem det Overnaturlige og det Naturstridige, (det, som er mod Naturen), falder af sig selv bort paa dette Standpunct; thi naar Naturen, som det guddommelige Væsens Selvvirkeliggjørelse, sættes lige med dette, saa er den uendelig, og der kan Intet gives udenfor og over den. Eller, selv om vi ikke tage Hensyn hertil, saa er det jo anerkjendt, at Underet skeer indenfor Naturens Grændser; skeer det nu alligevel ikke efter Naturens Love, saa er disses, forresten almindelige, Gyldighed, og Virksomhed afbrudt hvad Underet angaaer; men Afbrydelsen af en ubrødelig Orden er en Modsigelse mod samme. Da der følgeligen ikke skeer Noget i Naturen, som ikke følger af dens Love, saa er det indlysende, at Udtrykket: Under, kun er at forstaae relativt, og ikke betegner Andet end et Phænomen, hvis naturlige Aarsag vi (eller idetmindste Fortælleren) ikke kunne forklare ved et Exempel, hentet fra de andre, sædvanlige Phænomener [17]).

Nu pleier Mængden at forandre denne endnu kun particulaire og subjective Negation, at den ikke kjender den naturlige Aarsag til et Phænomen, til den almindelige og objective Negation, at Phænomenet slet ikke har en saadan Aarsag, og dernæst endog til den Position, at Gud umiddelbart er Aarsagen. Med hvad Ret den gjør dette, seer man strax. Selv om man indrømmede, at der var Mening i den Slutning, at et Phænomen, der ikke har nogen naturlig Aarsag, paa Grund heraf maa være bevirket af Gud (men det er der ikke, thi da Naturens Kraft ikke er forskjellig fra Guds Magt, saa fremtræder denne bestandigen kun i Eenhed med hiin, men ikke istedetfor den) [18]), saa

---

versalibus legibus repugnaret, aut si quis statueret, Deum aliquid contra leges naturæ agere, is simul etiam cogeretur statuere, Deum contra suam naturam agere; quo nihil absurdius.

[17]) P. anf. St.: Ex his — sequitur, nomen miraculi non nisi respective ad hominum opiniones posse intelligi, et nihil aliud significare, quam opus, cujus causam naturalem exemplo alterius rei solitæ explicare non possumus, vel saltem ipse non potest, qui miraculum scribit aut narrat.

[18]) Tract. theol. pol. c. 1. (p. 98): Quia naturæ potentia nulla est

maatte den, der med Grund vilde nægte, at et Phænomen havde en naturlig Aarsag, kjende Naturkræfternes hele Omfang, da der jo ellers bestandig blev en Mulighed tilovers for, at det Phænomen, hvorom Spørgsmaalet var, kunde have en Naturkraft til Aarsag, der var ham ubekjendt. Men da nu intet Menneske kan anmasse sig en saa omfattende Kundskab til Naturen, saa følger heraf, at vi, selv om Underet var objectiv muligt, dog aldrig med Sikkerhed kunne vide, at et saadant var skeet [19].

Naar saaledes Underet kun er en Ikke-Viden, som Uvidenheden har gjort til en formeentlig Viden, saa er det umuligt at indsee, hvorledes man skulde kunne uddrage Noget, vinde nogen Tilvært til sin Erkjendelse, af det. Dog bliver Pøbelen fast ved den Mening, at Guds Tilværelse, Sandheden af Christi Lære ikke kan bevises mere slaaende end ved de Undere, som Moses og Propheterne, Christus og Apostlene have gjort. Dette er dog aabenbart at ville oplyse en dunkel Gjenstand ved en anden, der er endnu dunklere [20]. Det, som vi skulle indsee klart og tydeligt,

nisi ipsa Dei potentia, certum est, nos eatenus Dei potentiam non intelligere, quatenus causas naturales ignoramus; adeoque stulte ad eandem Dei potentiam recurritur, quando rei alicujus causam naturalem, h. e. ipsam Dei potentiam ignoramus.

19) Epist. XXIII: Humanam imbecillitatem tecum agnosco. Sed te contra rogare mihi liceat, an nos homunciones tantam naturæ cognitionem habeamus, ut determinare possimus, quousque ejus vis et potentia se extendit, et quid ejus vim superat? Quod quia nemo sine arrogantia præsumere potest, licet ergo absque jactantia miracula per causas naturales, quantum fieri potest, explicare, et quæ explicare non possumus, nec etiam demonstrare, quod absurda sint, satius erit, judicium de iis suspendere et religionem — sola doctrinæ sapientia adstruere.

20) Epist. XXI: Ad miracula — quod attinet, mihi — persuasum est, divinæ revelationis certitudinem sola doctrinæ sapientia, non autem miraculis, h. e. ignorantia, adstrui posse. Ep. XXIII: Miracula et ignorantiam pro æquipollentibus sumsi, quia ii, qui Dei existentiam et religionem miraculis adstruere conantur, rem obscuram per aliam magis obscuram et quam maxime ignorant, ostendere volunt, atque ita novum argumentandi genus adferunt, redigendo scilicet non ad impossibile, sed ad ignorantiam.

det maa enten være os bekjendt ved sig selv, eller ved et Andet, som vi erkjende klart og tydeligt. Men Underet er et Phænomen, som vi ikke i mindste Maade erkjende klart og tydeligt, da det jo tværtimod er indrømmet, at det overstiger vor Fatteevne, følgeligen kan Underet ikke give os en tydeligere Forestilling om noget Andet, som f. Ex. om Guds Tilværelse o. desl. Tværtimod, da Naturens Virkninger fremgaae af Guds Væsen, og Naturlovene ere Guds evige Villiesbeslutninger, saa følger heraf, at vi erkjende Gud og hans Villie desto bedre, jo bedre vi gribe Tingene i Naturen og jo klarere vi indsee deres naturlige Sammenhæng. Dog, sæt endog, at man kunde slutte sig til Noget fra Underne, saa vilde dette dog paa ingen Maade være det absolute Væsens Tilværelse. Thi Underet er et enkelt, begrændset Værk, som altsaa i det høieste berettiger os til at slutte tilbage til en Aarsag, hvis Kraft er større end hiin Virkning, men ikke til en saadan, hvis Magt er uendelig. Dog er det ikke engang sikkert at slutte, at en høiere Magt er Aarsag, da der ofte af flere svagere Aarsagers Samvirken følger en Virkning, hvis Kraft vel er ringere end alle hine Aarsagers tilsammen, men større end hver af de enkeltes. Det er ikke et enkelt Værk i Naturen, som Underet, men det er hele Naturen, der, naar den betragtes sub quadam specie æternitatis, ved sine Loves Uendelighed og Uforanderlighed, bringer os Guds Egenskaber til Anskuelse. Ja, Underet maatte tværtimod, saavidt det stod i dets Magt, gjøre os Guds Existents og hvad der hænger sammen dermed, i høieste Grad uvis. Guds Tilværelse er ikke Noget, som af sig selv er bekjendt (den bliver jo kun vis for den, der trænger igjennem til et klart og tydeligt Begreb om Gud), men man maa ved Slutninger udlede den af almindelige Begreber, hvis Sandhed er urokkelig. Det er de selvsamme Begreber, ved hvilke vi ogsaa begribe Naturen; det er kun det subjective Gjenskin i os af de objective Naturlove: derfor vilde hiin Modsigelse mod Naturlovene, som Underet vilde være, ryste hine almindelige Begreber, og derved gjøre vor Overbeviisning om Guds Tilværelse, som vi have bygget paa dem, vaklende. Guds Tilværelse, Væsen og Forsyn kan derfor langt bedre ud-

ledes af Naturens faste og ordnede Løb, end af hine formeentlige Undere[21]), og naar man vilde tale om Undere, saa er det vistnok et større Under, at Gud stedse holder Verden i een og samme uforanderlige Orden, end om han for Menneskenes Daarskabs Skyld ophævede de Love, som han efter sit Væsens frie Nødvendighed havde foreskrevet Naturen som de bedste[22]). Ligesaalidt som Underne egnede sig til at bevise Guds Tilværelse og Væsen, ligesaalidet egne de sig til at godtgjøre Visheden af den guddommelige Aabenbaring, da man alene kan slutte sig hertil af Lærens indre Sandhed.

Som Resultat af denne philosophiske Undersøgelse antager Spinoza det for givet ved den exegetiske, at Underet er saavel subjectivt som objectivt umuligt, samt uskikket til at bevise Noget. Alt, hvad der er fortalt i Skriften, maa derfor enten være skeet paa en naturlig Maade eller slet ikke være skeet.

Her søger Spinoza nu at vise, at Skriften undertiden, som Følge af Hebræernes Maade at udtrykke sig paa, og som Følge af populære Øiemeed, fører Phænomener i Naturen og Historien umiddelbart tilbage til Gud som den første og universelle Aarsag, uden derved at ville udelukke de particulære Mellemaarsager. Han anfører Exempler som 1 Sam. IX, 15. 16., hvor det er Gud, der sender Saul til Samuel, medens dog denne ved en ganske naturlig Aarsag, Tabet af sine Aseninder, bevæges til at henvende sig til Seeren; som 1 Mos. IX, 13, hvor Gud betegner Regnbuen som sin Foranstaltning, medens den dog finder sin naturlige Forklaring i Straalebrydningen; Ps. CXLVII, 15. 18 og CIV, 4, hvor Tøvind og Kulde betegnes som Guds Ord, Lynild og Storm som hans Sendebud. Saaledes har det f. Ex. altid været Skik blandt Jøderne at betegne deres Gevinst i Handelen, som

---

[21]) Tract. theol. pol. c. VI. (p. 134): Ostendam nos ex miraculis nec essentiam nec existentiam et consequenter nec providentiam Dei posse cognoscere, sed hæc omnia longe melius percipi ex fixo et immutabili naturæ ordine.

[22]) Cogitata metaphysica II, 9 (p. 72): Majus videtur esse miraculum, si Deus mundum semper uno eodemque certo atque immutabili ordine gubernaret, quam si leges, quas ipse in natura optime et ex mera libertate sancivit, — propter stultitiam hominum abrogaret.

de dog have opnaaet paa en meget naturlig Maade, som en Gave af Gud [23]); men især kunde den hellige Skrift ikke vælge nogen Fremstillingsmaade, der passede bedre til dens Øiemeed: at gjøre Indtryk paa det menneskelige Gemyt og give samme Impulser til en sædelig Vandel, end den, at den malede Gud som Hersker og overalt umiddelbart indgribende Dommer. At denne umiddelbare Tilbageførelse til Gud ikke udelukker de mellemliggende Aarsager, heller ikke ved de i Skriften fortalte saakaldte Undere, det er indlysende deraf, at Spor til saadanne mellemliggende Aarsager lade sig paavise i flere af disse Mirakelhistorier. Saaledes udstrøer Moses i Ægypten, for at frembringe Udslæt, Aske i Luften (2 Mos. IX, 10), Østenvinden aabner ham Gjennemgangen gjennem det røde Hav (XIV, 21); Elisa maa først lægge sig paa den døde Dreng og opvarme ham, før han kan gjøre ham levende (2 Kong. IV, 34 ff.), og Jesus selv bevirker den Blindfødtes Helbredelse (Joh. IX.) ved nogle mellemliggende Aarsager, hvoraf det er tilstrækkeligen indlysende, at der til de foregivne Undere udfordredes Andet end Guds absolute Befaling. Men Grunden til, at Sporene til disse naturlige Mellemaarsager ikke ere til at finde ved alle Mirakelhistorierne i Skriften, og at de ogsaa der, hvor de findes, ere saa udslettede og utydelige, er let at opdage. Det skeer meget sjeldent, at Folk igjen fortælle en Sag nøiagtig som den har tildraget sig, uden at blande Noget af deres subjective Dom ind i Fortællingen; ja, naar de see eller høre noget Nyt og Paafaldende, saa ere de, naar de ikke ret omhyggeligen tage sig i Agt, fordetmeste saa indtagne af deres forudfattede Meninger, at de opfatte noget ganske Andet end det, som de see eller høre fortælle, især desaarsag naar Sagen overstiger deres Fatteevne, og endnu mere naar det er i deres Interesse, at den skal have tildraget sig paa en bestemt Maade; og det er uimodsigeligen Tilfældet med enhver udannet Tilhænger af en Religion, at han søger at forestille sig Stiftelsen og Udbredelsen af sin Religion saa vidunderlig som mulig og at fremstille den paa samme Maade for Andre. Det er derfor en uafviselig Fordring til Skriftfortolkeren med Hensyn

[23]) Tract. theol. polit. c. I. (p. 91.)

til Underne, at han foruden hiin Eiendommelighed ved den hebraiske Stil ogsaa maa kjende Fortællernes og Skribenternes Forestillinger og Interesser, og drage dem fra Kjendsgjerningerne.

Heri har Spinoza givet Grundtrækkene til den naturlige Forklaring, saaledes som den i den nyere Tid er bleven uddannet af de rationalistiske Exegeter. Men hvad skal man gjøre, naar man i Fortolkningen af Skriften støder paa Mirakelhistorier, der ikke ved nogen Indskyden af Mellemaarsager ville lade sig forvandle til naturlige? som Guds Nedstigen paa Sinai, Eliæ Himmelfart o. desl. Her erindrer Spinoza om, at Meget i Skriften fortælles som en virkelig Tildragelse og vel ogsaa oprindeligen er bleven holdt derfor, der dog kun er foregaaet i Forestillingen og Indbildningen som indre Anskuelse, hvilken blev Fortidens Fromme tildeel som svarende til deres Fatteevne, og af dem blev overleveret os som en virkelig Tildragelse, saaledes som den fremstillede sig for dem[24]). Her foreslaaer Spinoza altsaa at bruge Visionen som en Udvei, og dette have ogsaa de Folk, der vilde forklare Miraklerne naturlig, udstrakt endnu videre. Dog, hvis der fandtes Fortællinger i Skriften, der heller ikke ved denne Dirik vilde lade sig aabne som forklarlige paa en naturlig Maade? Da bliver der — svarer Spinoza — intet Andet tilovers end at antage, at saadanne Fortællinger ere blevne indskudte i Skriften af ugudelige Mennesker; thi hvad der er imod Naturen, det er imod Fornuften; men hvad der er imod Fornuften, det er selvmodsigende og derfor forkasteligt[25]). Man seer, at her er Stedet, hvor det mythiske Synspunct udfordredes, hvilket Spinoza imidlertid ikke naaer; men bliver staaende paa samme Standpunct, som Forfatteren til de Clementinske Homilier. Og naar Spinoza nu gjør sig Umage for at eftervise, at denne Anskuelse, at Naturlovene ere ubrødelige, og at Alt, hvad der skeer, skeer paa en naturlig Maade, er Skriftens egen Anskuelse, og herved især beraaber sig paa sin Yndling Salomo, philosophus, som han kalder ham: saa maa dette,

---

24) C. VI (p. 141). Jfr. ogsaa c. I. og II.
25) Y. anf. St. (S. 141.)

kun tilskrives det Ønske, ad hominem d. e., af Skriften, at kunne argumentere mod de almindelige jødisk-christelige Forestillinger, hvorved han rigtignok ikke sjelden i denne Tractat har ladet sig forlede til en større Tilbageholdenhed eller Tillæmpning, end det havde været ønskeligt. Saaledes beraaber han sig ogsaa for sin Forkastelse af Underne som Beviser for Lærens Guddommelighed paa Deuteronomiums Forbud mod at troe en falsk Prophet for hans Undergjerningers Skyld, hvori der rigtignok, som ovenfor er viist, er indeholdt en Consequents, der er dødbringende for Mirakelbeviset; men i Skriften er det kun gjort gjældende som en Indskrænkning, aldrig som en Tilintetgjørelse af dette Beviis.

Til denne philosophiske og exegetiske Critik af Miraklerne føiede Hume en historisk. Den bibelkyndige Philosoph havde spurgt: Kunne Mirakler skee, iagttages og bevise Noget, og maae de bibelske Fortællinger nødvendigen forstaaes om Mirakler? — Den skeptiske Historieskriver stillede Spørgsmaalet saaledes: Kunne de bibelske Beretninger, ja kan overhovedet nogen Beretning i Verden gjøre det troligt, at et Under, en Afvigelse fra Naturens Løb, er skeet?

Hvorfor — spørger Hume — fæste vi Lid til Vidnesbyrd, til historiske Skrifter? Alene af den Grund, at vi ere vante til at finde en Overeensstemmelse mellem Vidnernes, Historieskrivernes Udsagn og Begivenhederne. I alle Tilfælde? Nei; uden Undtagelse er heller ikke denne Regel, ligesaalidt som enhver anden, og man kan, deels efter Udsagnenes, deels efter de foregivne Kjendsgjerningers Beskaffenhed, angive Grader, i hvilke Udsagnenes Afvigelse fra Factum bliver hyppigere og altsaa deres Troværdighed ringere. Hvad nemlig denne angaaer, saa bleve faa Personers Udsagn, eller Fleres hinanden modsigende Udsagn hyppigere fundne upaalidelige end det, som Flere samstemmende havde udsagt o. s. v. Dog, selv om Vidnesbyrdets Beskaffenhed er saa fortrinlig, som man kun kan ønske, saa kommer det dog bestandig an paa den bevidnede Begivenheds Natur, om vi kunne skjænke det Bifald eller ikke.

Jeg vilde ikke troe denne Historie, selv om Cato fortalte mig den, var et romersk Ordsprog. Herved indrømmede man, at et foregivent Factums Utrolighed kunde berøve endog den ellers paa-

troværdigste Hiemmelsmands Vidnesbyrd dets Kraft. Er nemlig det bevidnede Factum af den Art, at et lignende sjelden er bleven bemærket af os, saa er her en Strid mellem tvende Erfaringer — den Erfaring, at et Vidnesbyrd pleier at stemme overeens med Factum, og den, at dette sidste kun høist sjelden forekommer — en Kamp mellem to Beviisgrunde, af hvilke den stærkere beholder Valpladsen, dog saaledes, at den taber saameget af sin Styrke, som den modsatte Grunds Styrke udgjør. Hvis altsaa en Cato fortälte mig, at han havde seet en Fabius overile sig, saa maatte jeg beregne, om der var flere Tilfælde, i hvilke jeg, naar Betingelserne vare givne, havde seet Fabius gjøre Noget, der nærmede sig til Uforsigtighed, eller Cato sige Noget, der grændsede — just ikke til at være Løgn, men, hvad der i høi Grad gjør det lettere, at en feilagtig Beretning kunde være mulig, til at være en urigtig Opfattelse og Bedømmelse af det Givne: og hvis man nu antager, at Sandsynlighedsgrundene for Udsagnets Rigtighed ere = 1, Grundene derimod = 9/10, saa vilde Udsagnet vel beholde Ret, men dog kun have det ringe Overskud af en Tiendedeels Overvægt i Sandsynlighed.

Her have vi imidlertid endnu bestandig forudsat et Factum, der, om det end er nok saa usædvanligt, dog ligger indenfor det Naturliges Grændser. Men hvad, om det bevidnede Factum ikke blot er en Sjeldenhed, men endogsaa et Under? Et Under er et Brud paa Naturens Love, og da en fast, undtagelsesfri Erfaring har grundet disse Love, saa er det Beviis mod Underne, som hentes just fra denne Beskaffenhed af det foregivne Factum, saa fuldstændigt som det er muligt, at et Beviis af Erfaringen kan være. At en Fabius overiler sig er sjeldent, men ikke uden Exempel; men at man har øst Viin af en Krukke, hvori der var Vand, uden at have gjort Noget ved den, det er endnu aldrig forekommet, naar man undtager den Fortælling, om hvis Troværdighed her just er Spørgsmaal. Af hvilken Beskaffenhed maatte da ikke et Vidnesbyrd være, der skulde kunne godtgjøre, at et saadant Factum er skeet? Det maatte høre til en Classe af Vidnesbyrd, af hvilke endnu aldrig noget har skuffet, — og selv da vilde Vidnesbyrdet for og imod gaae

op mod hinanden; altsaa maatte Vidnesbyrdets Falskhed retter være et større Under end det Factum, som det bevidnede. Men hvilket menneskeligt Vidnesbyrd har en saadan Sikkerhed? hvilket Menneskes Fatteevne og Sanddruhed kan staae fastere end en Naturlov? (f. Ex. i Tilfældet med Josva: — solem quis dicere falsum audeat?)

Idetmindste de bekjendte Vidnesbyrd for foregivne Undere ere langt fra en saadan Paalidelighed. Thi i hele Historien findes ikke eet eneste Under, der er godtgjort som saadant ved Vidnesbyrd a) af et saadant Antal af Personer, b) med en saadan Dannelse, at det kunde være tilstrækkeligt til at udelukke Muligheden til Selvbedrag; af saadanne Personer endvidere, der c) beviisligen vare saa retskafne og satte saa stor en Anseelse paa Spil, at et forsætligt Bedrageri var utænkeligt; intet Under endelig, som d) er foregaaet i en saa frequent Deel af Verden, at Opdagelsen af dets mulige Usandhed ikke havde kunnet udeblive.

Men ikke blot ere Grundene for Mirakelhistoriernes Sandhed utilstrækkelige, men der er desuden ikke faa Grunde imod dem, der gjøre det særdeles forklarligt og sandsynligt, at et forsætligt Bedrageri eller et Selvbedrag just kan finde Sted med Hensyn til Undere. Mennesket vil gjerne selv føle Forundring og Forbauselse og ligesaa gjerne vække den hos Andre; naar nu ovenikjøbet religiøs Iver forener sig med denne Tilbøielighed, saa er ethvert Bedrag muligt. Den Mængde Exempler paa opdigtede Undere og Prophetier, der i enhver Tidsalder enten ere blevne afslørede som Bedragerier ved klare Beviser, eller ved deres Urimelighed have viist sig selv som saadanne, bevise tilstrækkeligen Menneskeslægtens Hang til det Vidunderlige og Overordentlige, og burde virkeligen gjøre os mistroiske mod alle Fortællinger af den Art. Og hvor er det vel, at vi finde de talrigste Mirakelhistorier udbredte? I mørke, uoplyste Tider, blandt raae og uvidende Mennesker: — visseligen heller ikke en Omstændighed, der tjener til Anbefaling for saadanne Historier. Endeligen have vi intet Vidnesbyrd for nogetsomhelst Under, som ikke har en Mængde modsatte Vidnesbyrd imod sig. Dette gjælder ikke blot om dem, der udtrykkeligen ere blevne beviste at være Bedragerier,

men da Underne skulle være skeete i enhver Religion som Beviis for dens udelukkende Sandhed og Guddommelighed, saa kunne, naar den ene Religions Undere ere sande og den selv altsaa er den sande Religion, de andre Religioner, samt deres Undere, ikke være sande, og de forskjellige Religioner og Undere ophæve hverandre gjensidigen.

Efter disse Grundsætninger gaae forstandige Mennesker bestandigen frem, naar Beretninger om Mirakler komme dem ihænde. Cardinal-Retz fortæller, at man paa hans Flugt til Spanien i Domkirken i Saragossa viste ham en Mand, som i syv Aar havde tjent der som Dørvogter og var alle Folk i Byen godt bekjendt. I hele denne Tid havde han, som alle Folk havde seet, været berøvet den ene Fod, men dette Lem havde han igjen erholdt, da han gned noget af den hellige Olie paa Lænden. Cardinalen forsikrer, at han havde seet Manden med to Fødder. Underet blev undersøgt og stadfæstet efter alle Kirkens Love, og Cardinalen sluttede af alle Indbyggernes Begeistring, at de vare fuldkommen overbeviste om Miraklet. Dog skjænker han ikke Sagen den ringeste Tiltro, idet han rigtigen sluttede, at det, for at forkaste et Factum af denne Art, ikke var nødvendigt at indlade sig paa en stræng Gjendrivelse af Vidnesbyrdene og at bevise deres Falskhed i det Enkelte. En stor Masse af Mirakelhistorier, der have mange Vidnesbyrd for sig, ere ogsaa de, som skulle have tildraget sig paa Abbed Paris's, den berømte Jansenists, Grav. Skriftet: Recueil des miracles de l'Abbé Paris gjennemfører endogsaa en Sammenligning mellem vor Forløsers og Abbedens Mirakler, og søger at vise, at de sidstes Evidents ikke er ringere end de førstes: som om — tilføier Hume ondskabsfuldt, — blot menneskelige Udsagn kunde sammenlignes med Vidnesbyrd af Guddommen, der selv førte de bibelske Skribenters Pen! Vilde man (saaledes fortsætter han) betragte disse Skribenter som blot menneskelige Vidner, saa var Franskmanden virkelig endnu meget beskeden i sin Sammenligning; thi han havde med blændende Grunde kunnet paastaae, at hine jansenistiske Undere endog overgik de bibelske i Vidnesfasthed og Troværdighed. Dog, selv om vi ikke

havde Andet at stille imod dem, end Slutningen fra deres selsomme Beskaffenhed til deres absolute Umulighed, saa vilde allerede dette alene i alle Fornuftiges Oine gjælde for en tilstrækkelig Gjendrivelse.

I en ny Religions Barndom holde vise og lærde Mænd fordetmeste Sagen for altfor ubetydelig til at de skulde henvende deres Opmærksomhed og Jagttagelse paa den. Siden, naar de gjerne vilde opdage Bedrageriet for at frigjøre den forlokkede Hob fra dens Forblindelse, saa er det gunstige Oieblik undsluppet og Documenterne og Vidnerne, som kunde oplyse Sagen, ere gaaede tabte, uden at man igjen kan faae dem ihænde. Da ere der ingen andre Midler tilovers til at opdage Bedrageriet, end de, som man maa opsøge i Fortællerens Udsagn, og skjøndt en saadan Gjendrivelse af indre Grunde bestandigen tilfredsstiller Mænd, der besidde Skarpsindighed og Kundskaber, saa er den dog i Reglen for fiin til at den store Hob skulde kunne fatte den.

Resultatet af alt dette er, at intet menneskeligt Vidnesbyrd for nogensomhelst Art af Undere nogensinde er steget til Sandsynlighed, endnu mindre til historisk Vished; og selv om man antog dette Sidste, saa vilde der mod denne Evidents staae en anden, der toges fra det Factums Beskaffenhed, hvis Sandhed den skulde begrunde, og det vilde nu komme an paa, paa hvilken Side der, efter Fradrag af den anden, blev et Overskud tilbage. Men da der intetsteds forekomme flere urigtige og falske Vidnesbyrd end for Undere og i Sammenhæng med religiøse Meninger, saa synker just her de bejaende Vidnesbyrds Vægt i Sammenligning med de benægtende Grunde ned til et uendeligt Lidet, og vi kunne fastsætte det som Grundsætning, at intet menneskeligt Vidnesbyrd er tilstrækkeligt til at bevise et Under og gjøre det til et sikkert Grundlag for et Religionssystem [26]).

Her er nu, i Modsætning til Spinozas Tilbøielighed til den naturlige Forklaring af Underne, det historisk-critiske Moment til-

---

[26]) Hume, Untersuchung über den menschlichen Verstand, Abschnitt X, S. 247—308. (i Overs. af Tennemann).

derligen gjort gjældende; dog med en Haardhed, der gjør, at Hume deels, idet han søger at paavise Forlokkelse af Folket og Bedrageri, ikke naaer det mythiske Standpunct, som man her skulde indtage, deels ogsaa indrømmer den naturlige Forklaring for Lidet, f. Ex. ved Abbed Paris's Undere. Forresten, naar man overseer, at det mythiske Standpunct mangler hos Hume og Spinoza, saa have deres Undersøgelser, der supplere hinanden, fuldendt Critiken af Underbegrebet i dens Grundtræk, og vi skulle nu kun see, hvorledes den følgende Tid deels videre har udført, deels har søgt at indskrænke deres Critik.

For det Første blev Muligheden af Underne i nyere Tid igjen forsvaret paa forskjellig Maade. Ubetydelig var Fornyelsen af Distinctionen mellem det Overnaturlige og det Naturstridige, som allerede Spinoza havde bortryddet. Naar nemlig f. Ex. Hahn siger, at Naturlovene ikke blive ophævede i Underet, men at en over Naturen staaende Kraft i Overeensstemmelse med Naturlovene frembringer en Virkning, som ikke kunde frembringes ved Naturkræfter alene[27]: saa er der slet ikke nogen anden Indvirkning, der stemmer overeens med Naturlovene, end den, som udgaaer fra en i Natursammenhængen sig befindende Kraft; og det vil visnok ikke falde Nogen ind, i de concrete Tilfælde at betegne f. Ex. Opvækkelsen af en virkelig Død, Vandringen paa Havet o. desl., som en Virkning, der er overeensstemmende med Naturkræfterne.

I den Schelling-Hegelske Skole gik man, for at begrunde Undernes Mulighed, ud fra Aandens Forhold til Naturen og den endelige Aands Forhold til den absolute. Hvad der med kraftig Villie er villet i den fuldkomne Sandheds og Reenheds Aand — — siger Bockshammer, som engang Scotus Erigena — det er villet i Guds Aand, og det er ligefrem et Postulat af Fornuften, at Naturen ikke vil stride mod en saadan Villie. Derfor gjorde Christus Mirakler, og derfor var den Tid, da han virkede paa

---

[27]) Lehrbuch des christlichen Glaubens. S. 25.

Jorden, Tegnenes og Undernes Tid [28]. Men da Naturlovenes Bestaaen har sin Grund i den guddommelige Villie, saa vilde en menneskelig Villie, der stemmede overeens med den, fremfor Alt føie sig i disse Love og afholde sig fra ethvert Indgreb i Naturen, der gik ud over Grændserne for en ordnet menneskelig Virksomhed i samme [29]. Underet — siger Rosenkrantz — er Naturens Bestemmelse ved Aanden, saaledes at Naturen ikke formaaer at gjøre nogen Modstand mod dennes Villie. Da nemlig Naturen ikke er sin egen Grund; men da tværtimod Aanden udgjør Principet for dens Vorden, saa er den ogsaa i og for sig uskikket til at være en Skranke for Aanden. I Christus var denne Magt fuldkommen concentreret, fordi han ved sin Villies Reenhed i saa høi en Grad, som intet andet Menneske, var uafhængig af Naturen, og derfor ved sin Friheds Kraft udøvede en Tvang over dens Nødvendighed, der forekommer os ligesaa vidunderlig som hans Tilværelse overhovedet. Han for sin Person kunde ikke virke anderledes — — [30]. Hvorledes? han kunde ikke bringe den Beslutning at ville spise, drikke o. s. v. til Udførelse ved de sædvanlige og naturlige Formidlinger, men kun ved sin Villies umiddelbare Virksomhed? og at dette i Almindelighed ikke skete, at han afholdt sin Lyst til Figener fra at lade saadanne skyde frem paa et ufrugtbart Træ, at han ved Jacobsbrønden, istedetfor ved sin blotte Villie at drage Vandet op, benyttede sig af Samaritanerindens Hjælp, det var vel et større Under end det, at han i enkelte Tilfælde lod hiin Maade at virke paa, der alene var naturlig for hans overnaturlige Væsen, have frit Løb? Man seer, hvilke Absurditeter man kommer til ad denne Vei; men det kan ikke være anderledes, naar man af et saa aldeles ubestemt Begreb, som Aandens Magt over Naturen, vil udlede concrete Facta. Vel er Aanden Magten over Naturen, men ikke den Aand, der har det Indfald at ville flyve, eller gaae

---

[28]) Die Freiheit d. menschl. Willens, S. 102 f. Jfr. Bruno Bauer's Ytringer i Jahrb. f. wiss. Kritik, 1836. No. 86, S. 686 f.

[29]) Jfr. mine Streitschriften, 3 Heft., S. 116.

[30]) Encyclopädie der theol. Wissenschaften, S. 160. Jfr. Olshausen, bibl. Commentar, I, S. 257.

paa Havet, eller forvandle Vand til Viin; men den, der stille virker i Naturen som dens Lov og Formdrift, og i Mennesket som Forstand og Villie ved taalmodigt Arbeide gjør sig til Herre over Naturen.

Dog nu maae vi høre, at just denne Maade at virke paa Naturen, ikke er den rette og høieste Maade at virke paa for Mennesket. Til Jacobi's Ord, at Mennesket aabenbarer Gud, idet han ved Aanden behersker Naturen, har Schelling i „Denkmal" tilføiet den dadlende Parenthes: mechanisk, naturligviis, ikke dynamisk, som den undergjørende Hellige [31]). I de enkelte Naturproductioner — mener en Hegelianer — virker Naturens almindelige Lov kun i Form af enkelte, begrændsede Love, den guddommelige Aand aabenbarer sig her kun paa den endelige Maade, paa hvilken den adsplittede Væren kan aabenbare den; det er derfor ganske i sin Orden, at den ogsaa fremtræder som absolut Lov, i Underet — [32]): Det er, som man seer, det samme Indfald, som engang en Scholasticus havde, der ikke var tilfreds med Kirsebær, Pærer, Æbler, men ogsaa engang vilde have Frugt som saadan at spise; eller, for at tale nøiagtigere, Aanden, som i Naturen er adsplittet og kastet ind i Endeligheden og Sensidigheden, samler sig allerede i Mennesket og dettes fornuftige Selvbevidsthed til Eenhed og Almindelighed.

Men hvo hjælper da Naturen? den er jo syg og trænger til en Helbredelse og Forløsning; denne bliver den tildeel i Underet, som restituerer den in integrum, og igjen gjør den til Organ for Aanden [33]). Det er den rigtige Consequents! Hidtil havde man høist kummerligen forsvaret Underets Mulighed ved at søge at afværge den Beskyldning, at det stred imod Naturen, nu taler man i en anden Tone. Hvorledes? — spørger man nu — Underet skal være unaturligt? Naturen er snarere

---

[31]) S. 173.

[32]) Bauer, paa anf. St. Jfr. ogsaa Daub i Bauer's Zeitschrift für spec. Theologie I og II, og min Fremstilling og Bedømmelse af hans Mirakeltheorie, i Characteristiken und Kritiken, S. 195 ff.

[33]) Rosenkranz, Encyclop. S. 161; Olshausen, bibl. Comm. S. 287.

unaturlig, den er syg, følgeligen i en unaturlig Tilstand; denne ophæver Underet, og det gjør følgeligen Naturen, der er bleven unaturlig, igjen naturlig paa en tilsyneladende unaturlig, men i Virkeligheden høist naturlig Maade. Det er rigtignok at curere det syge Mirakelbegreb ikke ved almindelige medicinske Midler, men som en undergjørende Hellig! — Ogsaa om dette Punct har Hegel selv ytret sig besindigere. Visseligen er — siger han — Gud og hans Magt tilstæde i Naturen, i evige Love og efter samme; allerede Dyret er et Under i Sammenligning med den vegetabilske Natur; endnu mere er Mennesket det i Sammenligning med Livet, den blot fornemmende Natur: det sande Under er Aanden selv [34].

For det Andet blev Muligheden af at indsee, at Underet er et Under, nylig angrebet af Naturalister og Rationalister med Grunde, i hvilke der dog ikke er føiet noget væsentligt Nyt til det, som allerede Spinoza havde bemærket desangaaende [35]. Derimod have de, som troe paa Mirakler, anført den menneskelige Erkjendelses Indskrænkethed, af hvilken Spinoza sluttede, at man ikke kunde erkjende Noget for et Mirakel, som talende for Miraklet. Det er overflødigt at anføre et enkelt Skrift, da man saagodt som i alle de Skrifter, der ere udkomne imod den critiske Bearbeidelse af Jesu Liv, kan læse: Hvorledes? hvis man for hundrede Aar siden havde sagt En, at engang Skibe uden Aarer og Seil ville bevæge sig paa Strømme og Have, svære Vogne uden Oxer og Heste paa Landeveiene og det tilmed hurtigere og sikrere, blot ved Dampens Kraft: vilde han da ikke, efter denne vantroe Critiks Grundsætninger, have erklæret det og været nødt til at erklære det for en reen Umulighed? og dog er det nu bleven virkeligt for vore Øine: ligeledes kunne Phænomener have været virkelige paa Jesu Tid, der nu synes at være Umuligheder. Dette Argument kalder Kant den sædvanlige Udflugt for dem, der foregjøgle de Lettroende magiske Kunster, eller idetmind-

---

34) Religionsphilosophie II, S. 256.

35) S. f. Ex. Briefe über den Rationalismus, S. 63 ff. 192 f.; H. Schmid, Oppositionschrift; II, 2. S. 78 f.

ste i Almindelighed ville have dem til at troe paa slige. De beraabe sig paa Naturforskernes Tilstaaelse af deres Uvidenhed: vi kjende jo dog ikke, sige de, Aarsagen til Tyngden, den magnetiske Kraft, o. desl. Men Lovene for samme kjende vi dog med tilstrækkelig Udførlighed, vi kjende deres Begrændsning ved de Betingelser, som visse Virkninger behøve for at kunne skee [36]): saasnart Miraklernes Venner kunne forelægge os Lovene for den mirakuløse Virksomhed med den Nøiagtighed, med hvilken vi kjende Lovene for Dampens Virksomhed, ville vi lade deres Sammenligning gjælde, og holde deres Argument for mere end tom Snak.

Hvad for det Tredie Undernes Virkelighed angaaer, saa var det vel nærmest det Bedrageri, som man i den catholske Kirke havde drevet med foregivne Undere, der bevirkede, at Protestanterne nægtede, at Mirakelgaven vedvarede: senere forenede sig dog ogsaa en sig selv ubevidst Vantro hermed. Lavater havde fuldkommen Ret paa det orthodoxe Standpunct, naar han paastod, at Mirakelgaven vedvarede, og hans supranaturalistiske Modstandere kunde kun bekjæmpe ham ved Sophismer eller ved rationalistiske Grunde. Der kan nemlig i og for sig ikke være nogen Forskjel mellem Underet i Fortiden og i Nutiden; har det engang været muligt, saa maa det bestandig være muligt. Dette indrømmede Modstanderne ogsaa, men de meente, at Underet ikke længere blev virkeligt, fordi det kun havde været nødvendigt til at stifte, men ikke var det til at vedligeholde den sande Religion. Naar man for denne Anskuelse beraabte sig paa Bibelens eget Udsagn [37]), saa kom man i en mislig Stilling til Mr. XVI, 17 f. Joh. XIV, 12; og mod hiin Reflexion over Underets Nødvendighed [38]) kunde man med Grund ikke blot stille det almindelige Spørgsmaal, hvorfra man da havde Midler til at bedømme dette, men ogsaa indvende, at Underne nu vare mere fornødne for at opretholde den gamle Tro mod Videnskabens Angreb, end de

---

[36]) Religion innerhalb d. Gränzen der bloßen Vernunft. S. 95.
[37]) Knapp, Vorlesungen über die Glaubenslehre, I, S. 446.
[38]) Allg. deutsche Bibliothek. XV, 2. S. 397 o. fl. St.

havde været det for atten Aarhundreder siden for at indplante den unge Tro i den modtagelige Menneskehed[39]).

Hvad Bedømmelsen af de nytestamentlige Mirakelhistoriers Characteer angaaer, saa bleve de Jagttagelser, som Spinoza havde gjort med Hensyn paa de bibelske Skribenters Maneer, at fortie de mellemliggende Aarsager, uden dog at ville udelukke dem[40]), og paa den Nødvendighed, i deres Fortællinger at skjelne mellem Factum og deres Dom derover[41]), videre uddannede af Rationalisterne, og idet man satte sig den Opgave, at udfinde hine forbigaaede naturlige Midler og at fradrage Skribenternes subjective Forestilling, uddannede den saakaldte naturlige Forklaring af Miraklerne sig, der, efter nogle raae Forsøg[42]), endelig naaede sin Fuldendelse i Paulus's Commentar til Evangelierne. Dog finde vi hos mange af de andre Rationalister en dobbelt Maade at forklare Undere paa, der grunder sig paa Distinctionen mellem Undergjerninger og Jertegn (Wundererscheinung). Jesu og Apostlenes Undergjerninger forklarede man ved at indskyde naturlige Aarsager; ved de Jertegn, der vare skete med Christus, var dette vanskeligere: og derfor bleve disse først stillede under det mythiske Synspunct[43]). Dette havde uddannet sig udenfor det theologiske Gebeet, ved Gjennemforskningen af de hedenske Religioner, og det havde der fortrængt den Mening, at Bedrageri var Kilden til disse, ved at føre til den Indsigt, at saadanne Fortællinger med Nødvendighed og uden nogen bestemt Hensigt fremvore af et vordende religiøst Selskabs Grund. Men Begrebet: Mythe maatte anvendes paa alle de bibelske Mirakelhistorier, saasnart paa den ene Side en uhildet Exegese viste, at

---

39) Kant, p. anf. St. S. 91 f.; Blasche, Philos. der Offenbarung, S. 73.

40) F. Ex. i Briefe über den Rationalismus, S. 293 ff.

41) S. Paulus, Commentar und exegetisches Handbuch, Indledningen.

42) F. Ex. af Eck, Versuch, die Wundergeschichten des N. T. aus natürlichen Ursachen zu erklären (1795).

43) Literaturen hertil og til det Følgende findes i Leben Jesu, I, §§ 8 ff.

det Foregivende var grundløst, at det ikke blot var i almindelige Talemaader og poetiske Fremstillinger, men ogsaa i bestemte Mirakelhistorier, at de bibelske Skribenter ikke havde villet udelukke de mellemliggende Aarsager, og paa den anden Side en strængere Kritik havde draget de bibelske Bøgers Ægthed og deres Oprindelse fra Øienvidner i Tvivl; og nu vil, paa Grund af Forskjellen mellem dogmatiske og historiske Myther, kun den historiske Rest, som muligviis kunde blive tilbage af disse sidste, kunne modtage en naturlig Forklaring.

Hvad for det Fjerde Undernes Beviiskraft angaaer, saa er det især mod den, at Lessing opstillede den Sætning, som vi ovenfor have anført mere i Almindelighed: tilfældige historiske Sandheder kunne aldrig afgive et Beviis for nødvendige Fornuftsandheder [44]). I samme Aand kalder Hegel Underet en aandløs Maade at stadfæste Noget paa. Det Aandelige som saadant — bemærker han — kan ikke directe bekræftes ved det Ikke-Aandelige, det Sandselige; thi det Aandelige er høiere end det Ydre, og kan kun have sin Bekræftelse ved og i sig selv: det Beviis, som Sagens Begreb indeholder, behøver ingen Stadfæstelse. Vel kan Troen i en Religion begynde ved slige ydre Facta som Underne ere, men dette kan kun være Begyndelsen til Troen, og i Stedet for den maa strax den sande Tro træde. Denne Forskjel maa man vel holde over, ellers opfordrer man Mennesket til at troe paa Ting, som han paa et vist Dannelsestrin ikke længere kan troe. Man skal troe paa Undere, og dette skal være et Middel til at troe paa Christus; det er vel muligt, at det betragtes som Middel, men det bliver dog ogsaa fordret for dets egen Skyld. Denne Tro, som saaledes fordres, er Tro paa et Indhold, der er tilfældigt, d. e. den er ikke den sande, thi den sande Tro har intet tilfældigt Indhold. Dette maa man især lægge Mærke til med Hensyn paa den saakaldte Oplysning: denne har faaet Bugt med denne Tro, og naar Orthodoxien endnu vedbliver at fordre en saadan Tro, saa kan den ikke mere bevare den hos visse Mennesker, fordi den er en Tro paa et Indhold,

[44]) Werke. VI. Bd. 348.

der ikke er guddommeligt, ikke det Vidnesbyrd, ved hvilket Gud vidner om sig som Aand i Aanden. Om Gjæsterne ved Bryllupet i Kana fik mere eller mindre Viin, er aldeles ligegyldigt, og ligesaa tilfældigt er det, om hiin Mands visne Haand er bleven helbredet, thi Millioner Mennesker gaae omkring som Krøblinger og med visne Lemmer, uden at Nogen helbreder dem [45].

Det Moderneste er nutildags, med Opgivelse af det strænge Underbegreb, af miraculum, endnu dog at anerkjende mirabile, en Virken af Kræfter af en høiere Rang, som man kalder det, i Jesu Liv og i den bibelske Historie overhovedet; og man kan da deels tilegne sig de klangfulde philosophiske Formler, deels benytte de nyere Jagttagelser paa den dyriske Magnetismes Gebeet. Men herved har man berøvet Underne — der kun have beholdt Navnet tilbage — enhver Kraft til at bevise Christendommens Guddommelighed. Thi paa dette Standpunct ere Underne ikke mere Handlinger af Gud selv, der ved dem har til Hensigt at skaffe den Undergjørende Tiltro hos Menneskeheden; men Kraften til at gjøre Mirakler er en naturlig Evne, til hvilken enkelte Mennesker komme paa samme Maade, som til andre lignende Gaver, som legemlig Styrke, en særegen Fiinhed af en enkelt Sands, eller ogsaa Talent for Musik, Mathematik o. desl., nemlig ved en Sammenkjædning af de naturlige Aarsager, der, som bekjendt, uddeler saadanne Naturgaver uden Hensyn til Individernes sædelige Beskaffenhed. Men, siger man, den theologiske Verdensanskuelse, Troen paa det guddommelige Forsyn, fordrer dog, at Gud kun udmærker de Mennesker ved saa høie Gaver, der fortjene en saadan Udmærkelse. — Hvorledes? har han aldrig udmærket en Forfører ved Skjønhed og Veltalenhed, en Grusom ved Styrke, en Ondskabsfuld ved Forstand? — Jo, nok ved saadanne naturlige Gaver, men noget Andet er Kraften til at gjøre Mirakler. — Saa siig os da reent ud: anseer I Evnen til at gjøre Mirakler for noget Overnaturligt? da holde I endnu fast paa det gamle Mirakelbegreb, som vi have talt nok imod: eller er det eders Al-

---

[45]) Religionsphilosophie, I, 150. II, 160 f. 256.

vor, at I ville begribe den som en Naturgave? (Distinctionen mellem høiere og lavere Natur er meningsløs, da ogsaa den høiere Natur er Natur), da vil den ogsaa, som alle Naturgaver, staae i et tilfældigt Forhold til Menneskets sædelige Værd, og den mulige Besiddelse deraf kan ikke være noget Beviis for en Religionsstifter[46]). Herved er det gjort overflødigt, nøiere at prøve, hvorvidt denne Forestilling kan anvendes paa de bibelske Fortællinger om Mirakler.

§ 18.

Den aabenbarede Religions Perfectibilitet.

Saameget som det, naar man seer hen til Aabenbaringens Oprindelse fra det allerfuldkomneste Væsen, synes at stride mod dens Begreb, at den skulde trænge til, eller blot være skikket til at modtage en større Fuldkommenhed, saameget stemmer dette overeens med den anden Side af Aabenbaringsbegrebet, nemlig at den skal være en guddommelig Belæring for ufuldkomne Væsener, der bestandigen mere og mere maae udvikle sig til Fuldkommenhed. Ogsaa har man i det h. Skrift, i den N. T.'s Forhold til det gamle, et Beviis for, at en tidligere Aabenbaring kan gjøres fuldkomnere ved en senere.

Et andet Spørgsmaal er det derimod, om ogsaa det N. T.'s Aabenbaring, den christelige Aabenbaring, endnu kan modtage en større Fuldkommenhed? For den Christnes Bevidsthed staaer den som et Høieste, et Sidste, et i sig Afsluttet, og som saadant fremtræder den ogsaa i det N. T. I Christi Komme til Jorden ligger allerede denne Verdens Ende, og den er kun blevet udsat en liden Stund, forat først alle Folkeslag kunne blive underrettede om hiint Komme og indbydes til Tro. Alt Tidligere var en Forberedelse for Christus, han er Opfyldelsen; objectivt kan der ikke gives Menneskeheden noget Høiere end det, som er givet i hans Person og Lære, i hvem Guddommens Fylde boede væsentlig; al vi-

46) S. mine friedliche Blätter, Vergängliches und Bleibendes im Christenthum.

dere Udvikling kan kun være Menneskehedens subjective Fremskriden i Tilegnelsen af det, som er budt os i Christus (Ephes. IV, 13 ff.)

Kun Forfatteren til det fjerde Evangelium har, i Bevidsthed om, at han af sin alexandrinske Viisdoms Skat har gjort betydelige Tilsætninger til og i høi Grad omtydet det, der var overleveret fra Jesus, og for at dække disse Tilsætninger mod Beskyldningen for Bedrageri, lagt sin Christus Hentydninger paa en forestaaende objectiv Uddannelse af hans Lære i Munden. Vel var religiøs Erkjendelses Fylde givet i Christus, som Gudsordet, der var blevet Kjød, og man maatte altsaa ogsaa i Fremtiden hente enhver dybere Indsigt fra ham (Joh. XVI, 14, jfr. 1, 16): men paa Grund af Disciplenes svage Fatteevne havde han langtfra endnu kunnet meddele dem Alt (Joh. XVI, 12.), eller, naar han havde meddeelt dem Noget af de dybere Lærdomme, saa havde de ikke forstaaet det; han maatte derfor udsætte dette indtil Paracleten, d. h. Aand, var sendt efter hans Bortgang. Denne skulde deels kalde det, som Jesus havde foredraget, men Disciplene ikke forstaaet, tilbage i disses Erindring, og forklare det i dets sande Betydning (Joh. XIV, 26: *ἐκεινος — ὑπομνησει ὑμας παντα ἁ εἰπον ὑμιν* jfr. II, 22), deels skulde den lære dem det, som Jesus endnu ikke havde kunnet meddele dem, og saaledes føre dem ind i den fulde Sandhed (Joh. XIV, 26: *ἐκεινος ὑμας διδαξει παντα* — XVI, 13: *ὁδηγησει ὑμας εἰς πασαν την ἀληθειαν*).

Til disse johannæiske Steder om Paracleten have derfor bestandigen de holdt sig, som paastode Muligheden og Nødvendigheden af en objectiv Fuldkommengjørelse af den af Christus stiftede Religion og Kirke. Vi ville først kalde Montanisterne frem for Erindringen. Støttende sig paa de johannæiske Steder, skjelnede de i Kirkens Liv mellem fire Aldere, som de paralleliserede med Menneskets: saa at Lovens og Propheternes Periode, der fulgte paa de første Spirers Periode, skulde svare til Barndommen, Evangeliets til Ynglingsalderen, og Paracletens Periode endeligt, som begyndte med Montanus, til den modne Mandsalder. Vel var det, da Troesregelen skulde staae urørt og ikke skulde kunne forbedres, hovedsageligen kun Fremskridt i disciplinarisk Hen-

seende, (strængere Faster o. desl.), der tilskrives Paracleten, dog vare theoretiske Oplysninger, f. Ex. om de billedlige Taler i Skriften, om Tiden, naar Verdens Ende skulde indtræffe o. desl., ikke udelukkede [1]).

Idet den catholske Kirke tilbageviste dette Forsøg paa en videre Uddannelse af den christelige Aabenbaring, der saavel med Hensyn til Indhold som til Form var sværmerisk og derfor snarere betegnede et Tilbageskridt end et Fremskridt, saa forkastede

---

[1]) Tertullian, de velandis virginibus, c. 1: Regula quidem fidei una omnino est, sola immobilis et irreformabilis, credendi scilicet in unicum Deum omnipotentem etc. — Hac lege fidei manente, cetera jam disciplinæ et conversationis admittunt novitatem correctionis, operante scilicet et proficiente usque in finem gratia Dei. Quale est enim, ut diabolo semper operante et adjiciente quotidie ad iniquitatis ingenia, opus Dei aut cessaverit aut proficere destiterit, cum propterea paracletum miserit Dominus, ut, quoniam humana mediocritas omnia semel capere non poterat, paulatim dirigeretur et ordinaretur et ad perfectum perduceretur disciplina ab illo vicario Domini spiritu s.? Adhuc, inquit, multa habeo loqui vobis, sed non potestis ea bajulare: cum venerit ille spiritus veritatis, deducet vos in omnem veritatem, et supervenientia renuntiabit vobis. — Quæ est ergo paracleti administratio, nisi hæc, quod disciplina dirigitur, quod scripturæ revelantur, quod intellectus reformatur, quod ad meliora proficitur? Nihil sine ætate est, omnia tempus exspectant. — Aspice creaturam paulatim ad fructum promoveri. Granum est primo et de grano frutex oritur, et de frutice arbuscula enititur etc. — Sic et justitia (nam idem Deus justitiæ et creaturæ) primo fuit in rudimentis, natura Deum metuens: dehinc per legem et prophetas promovit in infantiam: dehinc per evangelium efferbuit in juventutem: nunc per paracletum componitur in maturitatem. Samme, de resurr. carnis c. 63: Gud har ved den h. Aands Udgydelse i den sidste Tid (d. e. i Montanismen) et fidem laborantem resurrectionis carnalis animavit, et pristina instrumenta (de hidtilværende hellige Skrifter) manifestis verborum et sensuum luminibus ab omni ambiguitatis obscuritate purgavit. D. h. Aand jam omnes retro ambiguitates et quas volunt parabolas aperta atque perspicua totius sacramenti prædicatione discussit, per novam prophetiam de paracleto inundantem.

den dog ingenlunde det almindelige Princip, men anvendte det i Gjerningen selv, kun bestemt ved Regler og begrændset. Ogsaa efter den catholske Lære vedbliver d. h. Aand at virke i Kirken og uddanner — men bindende sig til dens lovlige Organer, Biskopperne og Concilierne, — saavel Lære som Forfatning videre, uden dog at overskride det Princip, der er givet i den bibelske Aabenbaring [2]).

Da denne catholske Uddannelse af Christendommen i Slutningen af Middelalderen bestandigen mere og mere viste sig som en Vanskabelse af den, saa vaagnede en Begeistring, der lignede den gamle montanistiske meget, i en Deel af Franciscanerordenen. Ligeoverfor Cleri Rigdom og Yppighed syntes Tiggerordenernes Armod alene at være det fuldkomne Liv, og man skjelnede nu igjen mellem 3 Tidsaldere i Kirken: det kjødelige Liv indtil Christus; det halv kjødelige og halv aandelige indtil den daværende Tid; endelig det reent aandelige, begrundet ved den hellige Benedictus, fuldkomment uddannet ved Franciscus og Dominicus, men isærdeleshed ved Joachim, Forkynderen af det evige Evangelium. Som Solens Glands forholder sig til Stjernernes og Maanens Klarhed, som det Allerhelligste forholder sig til det Hellige og Forgaarden, som Aanden forholder sig til Bogstaven, og den i Hjertet skrevne Lov til den i Steen indgravne (Jerem. XXXI, 33), saaledes forholder det

[2]) Vincentius Lirinens. Commonitor. c. 28. (et Sted, af hvilket allerede ovenfor § 11. Anm. 10 en Deel er anført); Nullusne ergo in ecclesia Christi profectus habebitur religionis? Habeatur plene et maximus. Nam quis ille est tam invidus hominibus, tam exosus Deo, qui istud prohibere conetur? Sed ita tamen, ut vere profectus ille sit fidei, non permutatio. Siquidem ad profectum pertinet, ut in semetipsa unaquæque res amplificetur; ad permutationem vero, ut aliquid ex alio in aliud transvertatur. Crescat igitur oportet et multum vehementerque proficiat tam singulorum quam omnium, tam unius hominis quam totius ecclesiæ, ætatum ac seculorum gradibus, intelligentia scientia, sapientia; sed in suo duntaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu eademque sententia. c. 29: Ligesom Barnets Lemmer, naar det bliver ældre, ikke tiltage i Antal, men kun i Størrelse.

nye, evige Evangelium sig til det G. og N. T., der derfor ogsaa vilde blive ophævede ved dette. Thi en h. Skrift blev givet de Troende paa den Tid, da Faderen virkede, en anden da Sønnen virkede, en tredie er givet for d. h. Aands Tidsalder. I denne Tidsalder skal al Erkjenden i Billeder ophøre, og Sandheden i begge Testamenter vise sig utilhyllet [3]).

Da nu ikke blot denne foregivne nye Aabenbarings Form var phantastisk, men da Indholdet ogsaa var af sværmerisk-asketisk Natur, og da paa den anden Side d. h. Aands foregivne fortsatte Virken i den kirkelig ordnede Form [4]) dog bragte et forstørstedelen forkasteligt Indhold for Dagen, saa troede Reformatorerne at indsee, at man ikke kunde komme videre ad den nye, umiddelbare Aabenbarings Vei, men at den sande Uddannelse af Christendommen kun kunde bestaae i at føre den tilbage til dens oprindelige rene Skikkelse som bibelsk Christendom.

Da saaledes den guddommelige Aabenbarings Kilde, der i den catholske Kirke endnu bestandigen havde flydt, i den protestantiske var udtørret, og dens Livsvand endnu kun var tilstede

---

[3]) Blandt denne sværmeriske Sects Lærdomme anføres f. Ex. (s. Gieseler, K. G. II, 2. S. 329 ff.): **Quod alia est scriptura divina, quæ data est fidelibus eo tempore, quo Deus pater dictus est operari; et alia, quæ data est Christianis eo tempore, quo spiritus s. proprietates mysterii trinitatis operabitur. — Quod tertius status mundi, qui proprius est s. spiritus, erit sine ænigmate et sine figuris. — Unde (apostolus) dicit (1 Cor. XIII, 9 f.): Ex parte cognoscimus, ex parte prophetamus, cum autem venerit quod perfectum est etc. Quasi dicat: tunc cessabunt omnes figuræ et veritas duorum testamentorum sine velamine apparebit.**

[4]) Dog satte Luther, paa Grund af denne Anmasselse af en Oplysning, der er uafhængig af det skrevne Gudsord og gaaer ud over samme, Catholicismen i Classe med sin Tids Sværmerier, s. **Art. Smalcald. Art. VIII, 4** (efterat der har været Tale om Münzer o. A.): **Quid quod etiam Papatus simpliciter est merus enthusiasmus, quo papa gloriatur, omnia jura esse in scrinio sui pectoris, et quidquid ipse in ecclesia sua sentit et jubet, id spiritum et justum esse, etiamsi supra et contra scripturam et vocale verbum aliquid statuit et præcipiat.**

som stillestaaende i de hellige Skrifters Kar: saa var det nødvendigt, at man maatte føle sig opfordret til at udgrave en anden levende Kilde, af hvilken man da maatte øse destomere, nemlig den menneskelige Aands egen Eftertænken. Men denne maatte snart i mange Puncter føre ud over det Indsigtstrin, paa hvilket de bibelske Skribenter stode. Først maatte dette blive Tilfældet ved verdslige Ting, ved astronomiske, geographiske o. desl. Kundskaber. Men paa Massen af disse forskjelligartede Kundskaber og Forestillinger beroe ogsaa de hellige Skribenters Anskuelser og Lærdomme; naar derfor hine trænge til og kunne modtage en Berigtigelse og Forbedring, saa maae disse ogsaa trænge dertil og kunne modtage den. For at indgive det G. og N. T.'s Forfattere lutter fuldkomne religiøse Begreber havde Gud ogsaa maattet ombanne deres øvrige Forestillinger, og derved handlet imod den Lov for hans Virksomhed, som vi ellers overalt iagttage, Successivitetens Lov. Disse Reflexioner bleve især anstillede af Semler, og de førte ham til, i den bibelske Aabenbaring kun at finde en Begyndelse til den sande Gudserkjendelse, der kunde modtage en større og større Fuldkommenhed [5]).

Lessing, eller hvem der ellers er den i den nyeste Tid omtvistede Forfatter til Afhandlingen om Menneskeslægtens Opdragelse, fornyede den montanistiske Sammenligning mellem Aabenbaringens forskjellige Perioder og det menneskelige Livs Aldere, og erkjendte i Middelalderens Idee om et evigt Evangelium mere end blot Sværmeri. Vel brugte han denne Tanke om en guddommelig Opdragelse af Menneskeslægten nærmest kun til, idet han saae tilbage paa den svundne Tid, at forsvare Ufuldkommenhederne i den gammeltestamentlige Aabenbaring mod deistiske Angreb, dog erklærede han ikke blot det G. T. for en Elementarbog, som Menneskeheden for længe siden var voxet fra, men ogsaa det N. T. holdt han kun for en bedre lignende, som man engang i sin Tid

---

[5]) Semler, Einleitung zu Baumgartens Glaubenslehre, I, S. 74. 82 f. Indledning til Oversættelsen af H. Farmers Briefe über die Dämonischen, Vorr. S. 30. Zusätze, S. 132. 223 f.; von freier Untersuchung des Kanon. I, S. 135. II, S. 95.

ligeledes vilde og maatte være fra, og det ikke blot formelt ved Omdannelsen af de aabenbarede Sætninger til Fornuftsandheder, men ogsaa materielt, f. Ex. derved, at der udsandtes ædlere Drivefjedre til Dyden, end de, der vare givne i det N. T. i Haabet om en tilkommende Belønning [6]).

I „Briefe über die Perfectibilität der geoffenbarten Religion" er dette Spørgsmaal bleven gjort til Gjenstand for en særskilt methodisk Undersøgelse. Uden at gjøre Vold paa Fornuften og selv paa Skriften, erklærer Forfatteren (Krug), kan man paa ingen Maade ansee den christelige Religion, saaledes som den er indeholdt i det N. T.'s Beviisskrifter, for et non plus ultra af religiøs og moralsk Indsigt, men man maa erkjende, at den i mange Henseender trænger til at gjøres, og kan gjøres, fuldkomnere. Dette er ikke blot at forstaae saaledes, at den nytestamentlige Aabenbaring bestandigen subjectivt kan tilegnes fuldstændigere, saavel i theoretisk som i practisk Henseende, af den enkelte Christne og den hele Christenhed; men saaledes, at den Sum af religiøse og moralske Indsigter, der er nedlagt i det N. T., ogsaa i og for sig eller objectivt kan berigtiges og forøges ved fortsat Eftertænken. Herfor tale saavel philosophiske som historiske Grunde. En absolut fuldkommen Aabenbaring erklærer Philosophien nemlig for umulig, og selv om den var mulig, for uhensigtsmæssig. Selv Guddommen kan ikke meddele Mennesket en absolut fuldkommen Erkjendelse, da den isaafald enten maatte omskabe den endelige Aand til en uendelig, eller med Magt hindre den i, igjen at anvende den meddeelte Erkjendelse til at opnaae en høiere Indsigt. Begrebet om en aabenbaret Religions absolute Fuldkommenhed indeholder altsaa i sig selv en Modsigelse; en Erkjendelse, der er meddeelt i Tiden, kan ikke være absolut fuldkommen. Men at Meddelelsen af en Aabenbaring, der ikke kunde blive fuldkomnere, selv om man forudsatte at den var mulig, ikke stemmede overeens med det Øiemeed, som enhver Religion og især deleshed Christen-

[6]) Die Erziehung des Menschengeschlechts, i Lessing's Værker, VI, S. 360 ff.

dommen har, det er let indlysende. Naar en Underviisning skal bringe sand Nytte, saa maa den rette sig efter Disciplens Evne, og følgeligen gaae frem Skridt for Skridt, eftersom dennes Evner eller Kundskaber udvikle sig. Havde Jesus virkelig havt til Hensigt, at ville fastsætte en fuldkommen og ubrødelig Religionsnorm for alle Tider, — her gaae de philosophiske Grunde over i de historiske — saa havde han maattet foredrage sin Lære ganske anderledes end han gjorde, nemlig ikke blot populært og leiligheds viis, men tillige, idetmindste for sine fortroligste Disciple, som et bestemt, i sig afsluttet Lærebegreb. Hertil kommer, at ogsaa Apostlene efter Aandens Udgydelse endnu tiltoge i Indsigt, og at Skriften selv opfordrer til at prøve Alt: — lutter Beviser for, at Jesus hverken vilde, kunde eller skulde fastsætte en Religionstheorie, der ikke kunde modtage nogen Forbedring eller Forandring; men at han kun af Gud var bestemt til, at give den menneskelige Aand ligesom det første Stød til videre Eftertanke over religiøse og moralske Gjenstande [7].

Denne Christendommens Perfectibilitet opfattede Ammon bestemtere som dens Uddannelse til Verdensreligion. Han paaviste de Forandringer, som den havde undergaaet ved sin Overgang fra den udelukkende jødiske Jordbund til den hedenske, i sin Berøring med græsk Philosophi, germanisk Nationalcharacteer o. s. v., han tilstod, at Christendommen, saaledes som den nutildags er udpræget selv i den protestantiske Kirke, ingenlunde mere er den samme, som fremgik af Stifterens Mund [8]; han fandt i disse Forandringer, ved Siden af megen Forvanskning, dog tillige en Fremskriden til større Frihed og han satte Tidens Opgave med Hensyn paa Christendommen deri, at man bestandigen mere og mere maatte sætte det Ideale i samme over det Reale og Factiske, der hidtil var gjort til Hovedsagen, hvorved imidlertid ikke Religionen, men blot Maaden at lære paa, skulde blive forandret [9].

---

[7]) Briefe über die Perfectibilität der geoffenbarten Religion. S. 10—83.
[8]) Die Fortbildung des Christenthums zur Weltreligion, II, 2. S. 221.
[9]) P. anf. St. I, S. VIII f.

Medens disse friere Ytringer om den aabenbarede Religions Perfectibilitet fremkom, lod man, tildeels med Forsæt, det Spørgsmaal uberørt, om man til det Perfectible, eller det, som det i en senere Tid var muligt at gaae ud over, blot skulde henregne det N. T.'s Fremstilling af den christelige Aabenbaring og maaskee ogsaa Christi Foredrag, forsaavidt som det var beregnet paa hans Disciples Fatteevne, eller om derunder ogsaa maatte indbefattes selve Christi Bevidsthed, og denne følgeligen ikke længere ansees for saa fuldkommen, at det var umuligt at gaae ud over den til noget Høiere [10]). Med Hensyn paa dette Punkt er i vor Tid den Anskuelse bleven herskende ved Schleiermacher, at Christi Urbilledlighed og følgelig hans Uovertræffelighed, maa indskrænkes til det, der staaer i Forbindelse med Gudsbevidsthedens Kraft, og at derfor en Berigtigelse af hans Anskuelser om naturvidenskabelige, historiske o. a. Ting ikke skal udelukkes; at man endvidere, ogsaa hvad det Religiøse angaaer, kan og maa gaae ud over den ved Nationaliteten bestemte Form af hans Lære og Liv: men dette skal kun være at gaae ud over den Form, i hvilken hans Væsen udtraadte, ikke over dette selv, som hine begrændsede Former ikke have været istand til at optage fuldkomment i sig, og som derfor, jo mere disse sønderbrydes og fuldkomnere komme i Stedet, destomere fremstilles i sin oprindelige Reenhed og Urbilledlighed [11]).

Herimod maa man nu fra den moderne Videnskabs Standpunkt gjøre gjældende, deels, at det er vanskeligt at drage en Grændse mellem det i Jesu Udsagn, der hører til Religionen, og det, som ikke hører dertil, idet en Ufuldkommenhed i disse forskjellige Anskuelser, der nærmest kunne gjælde for physiske, metaphysiske o. s. v., som Troen paa Engle, Djævle og Dæmoner, paa en Himmel over og et Helvede under Jorden, ikke kunde blive uden skadelig Indflydelse ogsaa paa det egentlig Religiøse; deels at det og-

---

[10]) Saaledes allerede mange Gnostikere; jfr. det § 15, Anm. 12 anførte Sted.

[11]) Schleiermacher, Glaubenslehre II, § 93, især S. 35.

saa er beviist at være ulogisk, at tale om et Væsen, der skulde indeholde Mere end Totaliteten af dets Phænomener, og herved er den Forret, at være et non plus ultra for alle Tider, frakjendt enhver historisk Personlighed uden Undtagelse [12]).

Heri ligger rigtignok allerede Negationen af det kirkelige Aabenbaringsbegreb, men vi ville imidlertid dog see, hvorledes det historisk opløses.

§. 19.

Det kirkelige Aabenbaringsbegrebs Opløsning.

Socinianerne havde bygget Aabenbaringens Nødvendighed paa en Grund, som deres øvrige System kunde gjøre til et Beviis for dens Undværlighed. Uden Aabenbaring, paastode de, vilde Mennesket ikke kunne vide Noget om Gud, men Retskaffenhed, ogsaa uden nogen Idee om Gud, gjaldt dem allerede for Fromhed; man kunde altsaa kun sige, at Guds Aabenbaring var nyttig som udvortes Befordringsmiddel for Fromheden, men ikke, at den i og for sig er nødvendig [1]).

Arminianerne afvege heri fra Socinianerne. Vel stemmede de overeens med disse i at nægte, at Gudsideen var Mennesket medfødt, saaledes at han, ogsaa uden at det Anlæg til Fornuft, der slumrede i ham, blev udviklet ved Sprog og Underviisning, vilde vide Noget om Gud; derimod paastode de i Modsætning til dem, at han ved Udvikling og den rette Brug af sin Fornuft, navnlig ved Betragtning af Naturen, kunde komme til Overbeviisning om Guds Tilværelse og til Erkjendelse af hans fornemste metaphysiske og moralske Egenskaber samt af de Forpligtelser, der paa Menneskenes Side svare til disse. Dette er den naturlige Religion, der uden Aabenbaring fremgaaer af Brugen af den Mennesket medskabte Fornuftens Gave alene. Den første Act, hvorved denne naturlige Religion fremtræder virksom, er Adskillelsen mellem det Gode og det Onde, ifølge hvilken trods al Forskjellighed i Anvendelsen paa det Enkelte, alle Men-

[12]) S. mit Leben Jesu, II, de sidste §§. af Slutningsafhandlingen.

[1]) S. ovenf. Slutningen af § 9.

nesker og Folkeslag dog ikke blot stemme overeens i den alminndelige Grundsætning, at man skal gjøre det Gode, lade det Onde, men ogsaa i de bestemtere Regler: at man ikke skal gjøre det mod Andre, hvad man ikke ønsker, at Andre skulle gjøre mod os, og omvendt, at man skal gjøre Andre det Gode, som man ønsker sig af dem. Dette er den naturlige Lov, som Menneskene ligetil Abrahams og Moses's Tider havde at holde sig til, som Gud allerede henviste Cain til, som lærte en Seth, Enos, Noah, at anraabe Guds Navn, som bragte Syndfloden om Menneskeslægten og senere Ild fra Himmelen over Sodomiterne som Straf for deres Overtrædelse af den. Det er den Lov, som efter Apostlen Paulus's Lære alle Hedningene bære i sig, og af hvilken de (efter Rom. I, 18 ff.) kunne erkjende, for det første hvad det Theoretiske angaaer, at der er en Gud, at han ikke er nogen enkelt, sandselig Ting, men tværtimod alle Tings Skaber, Styrer af alle Menneskers Skjæbner og Dommer over deres Handlinger; for det Andet hvad det Practiske angaaer, at de skulle ære hiin Gud, og alene ham, som Skaber og Opholder, at de skulle gjøre det Gode og skye det Onde, da de i modsat Tilfælde kunne vente den strængeste Tugtelse af ham.

At Menneskene til enhver Tid havde kunnet adlyde denne Lov, det er efter den Arminianske Lære utvivlsomt, men den bibelske Historie — dens Sandhed forudsat — lærer os, at i Virkeligheden til alle Tider kun yderst Faa have adlydt den, medens det overveiende Antal før Syndfloden var henfalden til den afskyeligste Usædelighed og efter den desuden til Afguderi. Heraf seer man, hvor særdeles vanskeligt det maa være for Mennesket, at skaffe Fornuftens Opfordringer Seier over Sandsernes Tillokkelser, der uophørligen strømme ind fra alle Sider, og hvor ønskeligt og gavnligt det derfor var, at en guddommelig Hjælp kom til. Vel havde Gud ogsaa allerede aabenbaret sig for Adam, Noah og endnu andre Mennesker i Oldtiden, men hans Aabenbaringer havde kun bestaaet i Anviisninger og Trusler, men ikke i formelige Forbund, d. e. i guddommelige Forjættelser, der knyttede sig til visse Præstationer af Menneskene som Betingelser. Tager man Ordet Forbund i denne Betydning, saa var ogsaa

Noahs saakaldte Pagt med Gud ikke en Pagt i egentlig Betydning, følgelig heller ikke nogen egentlig Aabenbaring, fordi den indeholdt en ubetinget Forjættelse for alle Mennesker uden Forskjel; først Abraham, dernæst Mose og endelig Christus bleve sande og virkelige Aabenbaringer tildeel, d. e. saadanne, som indeholde betingede Forjættelser, der for Menneskene ere de kraftigste Drivefjedre til Fromhed og Sædelighed [2]).

Ogsaa her bliver der endnu bestandig efter Skik og Brug talt om Aabenbaringens Nødvendighed; men derved forstaaes mere kun det Nyttige og det Ønskelige ved en saadan Foranstaltning, der ikke skal gjøre det ellers Umulige muligt, men kun det Vanskeligere lettere. Aabenbaringens Nødvendighed i strængere Betydning kunde man desuden ikke paastaae uden at beskylde Gud for en Ufuldkommenhed eller Ulighed i hans Handlemaade. Naar den Kundskab, som Aabenbaringen meddeler, er uundværlig for Mennesket for at opnaae dets Bestemmelse, saa maatte Skaberen lægge Evnen til at erhverve sig disse Kundskaber i Menneskets Natur, en senere overordentlig Meddelelse af samme synes at være en bagefter kommende Forbedring, der strider mod Begrebet af en fuldkommen Skaber. Gud har jo dog udrustet ethvert af de ufornuftige Dyr saaledes, at det kan opnaae sin Bestemmelse, han har indplantet dem de Kræfter, der ere nødvendige til deres Opholdelse, som naturlige Momenter i deres Væsen; hvorfor skulde han da, da han indrettede den menneskelige Natur, have glemt at lægge Evnen til de Kundskaber i den, uden hvilke den ikke kan opnaae sin ulige høiere og ædlere Bestemmelse [3])?

Eller, selv om man satte, at Menneskene, som den orthodoxe Kirkelære lærer, strax efter at de vare blevne skabte, ved egen Brøde havde mistet hiin høiere Evne, at det første Menneske havde paadraget sig og sine Efterkommere en naturlig Svaghed,

---

[2]) Saaledes Episcopius, Institut. L. I, c. 3. c. 6—10. L. II, c. 1; Limborch, Theol. christ. L. I, c. 1, 8, c. 2, 4 f. L. III, c. 6 ff

[3]) Tindal, Christianity as old as the creation, ch. XIII og XIV. S. 477 f. 700 ff.

en Blindhed i Forstanden og en Fordærvelse i Villien: saa vilde heraf dog ikke følge Andet, end at Gud ifølge sin Godhed og Viisdom strax igjen vilde have skjænket Menneskets Natur dens oprindelige Kraft og Fuldkommenhed, hvorved det første Menneske og alle hans Efterkommere paa een Gang vilde være hjulpne. Eller, sæt engang, at Mennesket havde spiist sig legemlig blind i den forbudte Frugt, hvad vilde da Gud, da det jo dog er nødvendigt, at Menneskene iagttage de Legemer, som omgive dem, have kunnet gjøre i et saadant Tilfælde, uden at gjengive det første Menneske hans Synsevne, som da naturligviis vilde have forplantet sig til hans Efterkommere, som om Intet var skeet[4]). Og hiin Helbredelse vilde ovenikjøbet have været en Velgjerning mod alle Mennesker, hvilket ikke er Tilfældet med Aabenbaringen.

Vi ville nu et Øieblik sætte, at denne, som en overnaturlig Foranstaltning, var nødvendig, nødvendig i det orthodoxe Systems strænge Betydning, saaledes at den, som ikke troer paa den, eller den, som den ikke bliver tildeel, er evig fordømt. Isaafald maatte Gud ifølge sin Godhed og Retfærdighed, lade den komme til alle Mennesker paa alle Steder og til alle Tider, og det paa en saadan Maade, at hver Enkelt ved samvittighedsfuld Anvendelse af sine Aandskræfter kunde overbevise sig om dens Sandhed, og Ingen blive vantro uden egen Skyld. Men hvor langt anderledes forholder det sig ikke i Virkeligheden! Idetmindste i firetusind Aar, naar vi antage den sædvanlige Regning, lige til Christi Komme, var kun et lille Folk, om hvilket de færreste af de andre Folkeslag vidste Noget, i udelukkende Besiddelse af denne foregivne Aabenbaring, ogsaa Christendommen har siden kun udbredt sig langsomt, og hidindtil kun over en forholdsmæssig lille Deel af Jorden. Hvem vil vel nu forlange af Ægypteren eller Grækeren før Christus, af Muhammedaneren midt i Tyrkiet, af Fetischdyrkeren i Africa's Indre, at de skulle overbevise sig om Christendommens Sandhed, da de deels slet

---

[4]) Reimarus, Unmöglichkeit einer Offenbarung o. s. v. Fragmente, S. 34 ff.

ikke have hørt Noget om den, deels ikke have hørt noget Nøiagtigt, og ikke have seet noget Godt af dens Bekjendere, ja maaskee endog lidt Ondt af dem? Men ligesaalidet er det paa den anden Side de Christnes Fortjeneste, at de ere fødte som Christne, og troende holde ved Christendommen. Det første skylde de Omstændigheder, som ere uafhængige af dem; og det Andet er hos den allermindste Deel af dem en Følge af egen Prøvelse, hos de Allerfleste blot et Værk af Vanen, da der neppe er Een iblandt Tusinde, der har Evner til grundigen at undersøge den Religion, hvori han er opdraget. Det tilkommer altsaa dem, der holde en ydre Aabenbaring for at være nødvendig for Menneskene til at blive salige, at vise, hvorledes det kan forenes med Guds almindelige Fadergodhed mod Alle, at han ikke har meddeelt alle sine Børn den, da de dog alle ligemeget skulle trænge dertil. Vilde det ikke have været ham lige saa let, at kundgjøre Aabenbaringen for alle Folk som for eet? at bekjendtgjøre den i alle Sprog som kun i eet? ja, kunde han ikke, til Befordringen af et saa herligt Øiemeed, ligesaavel igjen forene alle Menneskers og alle Folkeslags Sprog, som han i Begyndelsen kunde adskille Sprogene for at forhindre Bygningen af Babylons Taarn? I Sandhed, naar Gud paa Grund af sin Godhed vil have alle Mennesker salige, og naar han hertil, ifølge sin Viisdom, vælger de hensigtsmæssigste Midler, saa kan han ikke gjøre det til den nødvendige og eneste Betingelse for Saligheden for Alle, som de Fleste uden deres Brøde ikke kunne opnaae, og som igjen de Fleste af de faa Øvrige uden egen Fortjeneste føre sig til Nytte: følgeligen kan Aabenbaringen ikke være nødvendig, og Mennesket ikke være bestemt til at modtage en Aabenbaring[5]).

I den nyere Tid er man nu meget redebon til at give Noget efter med Hensyn til Aabenbaringens ubetingede Nødvendighed for alle Mennesker. Allerede tidlig havde saadanne Christne, paa hvem hedenske Vises og Heltes Aands- og Characteerstorhed havde gjort et dybt Indtryk, undtagelsesviis ligesom be-

[5]) Tindal, p. anf. St. (S. 334. 511. 689 ff. 702). Reimarus, p. anf. St. S. 31 ff. 129. Système de la Nature, II. c. 3.

det Enkelte fri fra Fordømmelsen[6]); ogsaa for Melanchthon var det haardt, at overantvorde de Mænd, som hans classiske Studier havde lært ham at beundre, en Solon, Themistocles, Fabius, Scipio, uden videre til Fordømmelsen; men da han holdt fast paa den Sætning af det N. T., at der ikke var Frelse at finde uden i Christus, i dens fulde Strænghed, saa vovede han ikke, hvad Zwingli havde vovet, ligefrem at hensætte dem i Himlen[7]), og lod det hellere staae som uafgjort, om ikke maaskee Gud ad Veie, der ere uudforskelige for os, havde kunnet bibringe saadanne Mænd nogen Kundskab om Syndsforladelsen ved Christus, paa en lignende Maade, som han havde bibragt det G. T.'s Patriarcher den[8]). Allerede i den ældste Kirke havde

---

[6]) Saaledes findes der hos Pseudodamascenus, orat. de defunctis bl. A. den Legende, at Gregor den Store gjorde en saadan Forbøn for Trajan, og at denne Bøn blev opfyldt; men at det dog blev ham betydet, at han ikke maatte komme med flere af den Art. Den græske Metropolit Johannes (under Constantinus Monomachus og hans Efterfølger) skrev:

'Ειπερ τινας βυλοιο των ἀλλοτριων
Της σης ἀπειλης ἐξελεσθαι, χριστε μυ,
Πλατωνα και Πλυταρχον ἐξελοιο μοι
Αμφω γαρ εἰσι και λογον και τον τροπον
Τοις σοις νομοις ἐγγιςα προσπεφυκοτες·
'Ει δ' ἠγνοησαν, ὡς θεος συ των ὁλων,
'Ενταυθα της σης χρηςοτητος δει μονον,
Δι' ἡν ἁπαντας δωρεαν σωζειν θελεις.

[7]) Christ. fidei brevis et clara exposit. ad Franc. 1 (Opp. II, p. 559): Illic duos Adam, redemtum et redemtorem, Petrum, Paulum, hic Herculem, Theseum, Socratem, Aristidem, Catones etc. videbis.

[8]) Loci theol. De peccatis actualibus (ed. 1535): Quamquam non est nostri judicii, quid Deus egerit cum illis præstantibus viris: Solone, Themistocle, Fabio, Scipione, Pomponio Attico et similibus, an peculiari beneficio ipsis præbuerit aliquem intellectum gratuitæ misericordiæ et remissionis peccatorum et veri cultus: tamen nos tantum juxta verbum nunc promulgatum, h. e. juxta evangelium, judicare debemus, neminem sine Christi cognitione et misericordia propter Christum promissa salvum fieri. I de fil-

man, efter 1 Pet. III, 19 f. benyttet Christi Ophold i Hades hertil [9]); hvorimod man senere fandt det mindre transscendent at henlægge den Indvirkning paa dydige Ikke-Christne, ved hvilken de skulde gjøres bekjendt med den christelige Aabenbaring, til Dødsøieblikket [10]). Dog var ogsaa denne Forudsætning endnu

---

digere Udgaver fra 1543 af ere Udtrykkene i dette Sted blevne forandrede til ulige haardere, og man seer med Bedrøvelse, hvorledes ogsaa Melanchthon, som fra sine philologiske Studier medbragte saa megen Liberalitet, ved Theologien lidt efter lidt er bleven mere og mere snæverhjertet. Saaledes bliver ogsaa Luthers Ytring i hans Tischreden, c. 20: Cicero, en viis Mand, ligesom Seneca; jeg haaber, at Gud vil være dem naadig, — rigtigt fortolket paa følgende Maade af Quenstedt, i Overeensstemmelse med andre Ytringer af Luther: **non loquitur de plenaria salvatione, sed de poenæ in æterna damnatione mitigatione.**

9) **Hermæ Pastor, III, 9, 16. Clemens Alex. Strom. II, 9. VI, 6:** *ἣν δ᾽ αν πλεονεξιας ου της τυχουσης ἐργον, τους προεξεληλυθοτας της παρουσιας του Κυριου, μη εὐηγγελισμενους μηδε ἐξ αυτων την αἰτιαν παρασχομενους κατα το πιστευσαι ἢ μη, ἤτοι της σωτηριας, ἢ της κολασεως μετασχειν. οὐ γαρ που θεμις, τους μεν ἀκριτως καταδεδικασθαι, μονους δε τους μετα την παρουσιαν της θειας ἀπολελαυκεναι δικαιοσυνης.* Og dog *τοις κατα Φιλοσοφιαν δικαιοις οὐχ ἡ πιστις μονον ἡ εἰς τον Κυριον, ἀλλα και το ἀποστηναι της εἰδωλολατρειας ἐδει. — διοπερ ὁ Κυριος εὐηγγελισατο και τοις ἐν ᾁδου.* Og det ikke blot for Jøderne, men ogsaa, enten det nu var umiddelbart eller ved sine Disciple, for Hedningene: *τουτεστιν τους ἐν δικαιοσυνῃ, τῃ κατα νομον και κατα Φιλοσοφιαν, βεβιωκοτας μεν, οὐ τελειως δε, ἀλλ᾽ ἁμαρτητικως διαπεραναμενους τον βιον. τουτο γαρ ἐπρεπεν τῃ θειᾳ οἰκονομιᾳ, τους ἀξιαν μαλλον ἐσχηκοτας ἐν δικαιοσυνῃ και προηγουμενως βεβιωκοτας, ἐπι τε τοις πλημμεληθεισι μετανενοηκοτας, καν ἐν αλλῳ τοπῳ τυχωσιν, — κατα την οἰκειαν ἑκαστου γνωσιν σωθηναι.* Andre Kirkelæreres Udsagn herom kan man eftersee i Anm. til Stedet af **Hermæ Pastor**, i den **Cotelier-Clericus**ske Udgave af **Patres apost.**, samt i **Fabric. Cod. Apocr. N. T. II, pag. 1005 ff.**

10) Leibnitz, **Théodicée, I, 98: en supposant, qu'aujourd'hui une connoissance de J. Christ selon la chair est necessaire au salut, comme en effet est le plus sûr de l'enseigner, l'on pourra dire, que**

bestandig phantastisk nok, og der blev saaledes intet Andet tilovers, end aldeles at opgive den Mening, at der af Christus blev meddeelt de døende eller døde dydige Hedninger nogen Kundskab, og dog føre dem ind i Saligheden om end kun i en lavere Grad af samme. Skjøndt rigtignok en christelig Salighed ikke kan finde Sted uden Kundskab til Christendommen, saa følger det dog ikke heraf, at der uden denne overhovedet ingen Art af Salighed kan finde Sted [11]; ligesom der paa Jorden gives forskjellige Grader af det naturlige og det aandelige Liv, saaledes kan der ogsaa hiinsides gives forskjellige Salighedstrin, et høiere for de Christne, et lavere for retskafne Ikke-Christne [12]. Dog, dette er den gamle pelagianske Halvhed, som allerede Augustin medrette har spottet over [13]; man har forladt den orthodoxe Lære, der ikke kjender til nogen Frelse uden ved Christus, og dog har man ikke gjendrevet den Bebreidelse for Uretfærdighed, som er gjort mod Gud. Thi saasnart Gud een Gang paa en overnaturlig Maade har grebet ind i Naturens og Historiens

Dieu la donnera à tous ceux, qui font ce qui depend humainement d'eux, quand même il faudrait le faire par miracle. Aussi ne pouvons — nous savoir ce qui se passe dans les ames à l'article de la mort: et si plusieurs théologiens — soutiennent, que les enfans reçoivent une espèce de foi dans le baptême, quoiqu'ils ne s'en souviennent point depuis, quand on les interroge la dessus: pourquoi prétendroit-on, que rien de semblable, ou même de plus exprès, ne se pût faire dans les mourans, que nous ne pouvons pas interroger après leur mort? De sorte, qu'il y a une infinité de chemins ouverts à Dieu, qui lui donnent moyen de satisfaire à sa justice et à sa bonté, et tout ce qu'on peut objecter, c'est que nous ne savons pas de quel voye il se sert: ce qui n'est rien moins qu'une objection valable. Jfr. causa Dei adserta per justitiam ejus, 111.

11) Semler: Versuch einer freieren theol. Lehrart, S. 260.

12) Clarke, hos Tindal, v. anf. St.

13) Contra Julianum, IV, 3: An forte Fabriciis — et Regulis et Fabiis et Scipionibus et Camillis cæterisque talibus, sicut infantibus, qui sine baptismo moriuntur, provisuri estis aliquem locum inter damnationem et regnum coelorum.

ordentlige Udviklingsgang, ved hvilken der rigtignok er sat en stor Forskjel mellem de forskjellige Folkeslags Uddannelsesmidler, saa fordrede hans Retfærdighed, at dette Indgreb ligemeget kom alle Mennesker tilgode. Der bliver da ikke Andet for end at sige, at en Aabenbaring ikke er nødvendig for de Mennesker, som ikke ere istand til at erholde nogen, eller nogen tilstrækkelig Kundskab om den, men naar de blot forresten ere gode Mennesker, saa kan der ikke finde nogen Forskjel Sted mellem dem og de Christne med Hensyn paa Saligheden [14]). Men er Aabenbaringen ikke nødvendig for disse, saa kan den heller ikke være det for de øvrige; man maatte ellers antage, at de Folkeslag, der ere blevne Christne, havde en svagere Natur, og derfor ere blevne understøttede af Gud ved en overordentlig Hjælp, som de øvrige paa Grund af deres stærkere Natur kunde undvære.

Dog, er overhovedet en overnaturlig Aabenbaring mulig? Kan Gud give en saadan? Kan Mennesket modtage den og erkjende, at det er en Aabenbaring?

Det første Spørgsmaal er igrunden det samme, som blev opkastet og besvaret med Hensyn til Underne. Vi kunne her betragte Gud deels i og for sig, deels i Forhold til Verden. Hvad det første Punct angaaer, saa er en Aabenbaring i Kirkelærens Betydning, ligesom Underet, en enkelt Act af Gud i Tiden, der strider mod hans Væsens Uforanderlighed [15]). Den Udflugt, at Gud strax ved Skabelsen havde indflettet Aarsagen til det Phænomen, der paa en bestemt Tid skulde fremtræde som Aabenbaring, i Planen til det Hele [16]), at Indplantningen i Menneskeheden af det Guddommelige, der er aabenbaret i Christus, er en evig Act, saa at dets Fremtræden i Tiden i en bestemt Per-

14) Spinoza, ep. XLIX: Quod — ad — Turcas et reliquas gentes attinet, si Deum cultu justitiæ et charitatis erga proximum adorent, eosdem spiritum Christi habere credo, et salvos esse, quicquid de Mahomete et oraculis ex ignorantia persuasum habeant. Jfr. Eberhard, neue Apologie d. Socrates, I, S. 449 ff.; Lessing, Werke, VI, S. 287.

15) S. Indledningen, § 5.

16) Hos Fichte, Kritik aller Offenbarung, S. 152 i det 2det Oplag.

som har sin Grund i den menneskelige Naturs oprindelige Indretning [17]), — denne Udflugt er egentlig en Opgivelse af det kirkelige Aabenbaringsbegreb. Thi naar den Spire, af hvilken til en vis Tid den saakaldte Aabenbaring skulde udvikle sig, hørte til den menneskelige Naturs oprindelige Udstyrelse, saa er den kun paa samme Maade overnaturlig, som alle de aandelige og legemlige Gaver, ved hvilke Menneskeheden glæder sig, samt de Færdigheder, der udvikle sig af dem, og Christendommens Oprindelse kan ikke i anden Betydning føres tilbage til Gud end f. Ex. Opfindelsen af Bogtrykkerkunsten, nemlig forsaavidt som han er Skaber af den menneskelige Natur og dens Kræfter, ligesom af dens Forhold til det øvrige Universum [18]). Men da det kun er en ufuldkommen Forestillings- og Udtryksmaade, der hensætter Skabelsen af den menneskelige Natur, som en enkelt, forbigangen Act, til et forestillet Begyndelsespunct, istedetfor at den skulde begribes som Guds bestandige Virkeliggjørelse af sig selv i Form af det Menneskelige (hvorom siden): saa gaaer ogsaa Aabenbaringsbegrebet fra Forestillingen om en Aabenbaring i Tiden over til Ideen: en evig Aabenbaring. Aanden er kun det, at være for Aanden, at lade sig tilsyne for sig selv, Gud er altsaa kun Aand, idet han veed sig selv, hans Sig-Viden er nu hans Selvbevidsthed i Mennesket og Menneskets Viden om Gud, som skrider frem til Menneskets Viden i Gud [19]). Religionen i Mennesket er selve det guddommelige Væsens Reflexion i sig, dets Tilbageskuen fra dets Accidentalitet til dets Substants, uden hvilken det ikke vilde være Aand; Guds Aabenbaring for Menneskeheden er kun den phænomenale Side af hans Aabenbaring for sig selv, og maa derfor være evig ligesom denne [20]).

---

[17]) Schleiermacher, Glaubenslehre, I., § 13. S. 90.

[18]) Man har paa Grund heraf skjelnet mellem en umiddelbar og en middelbar Aabenbaring og indrømmet, at den sidste er tænkelig; men medrette bliver i Briefe über den Rationalismus dette skuffende Begreb forkastet, i hvilket Adjectivet igjen ophæver det, som Substantivet udsiger.

[19]) Hegel, Religionsphilosophie, I, S. 29. II, S. 158; Encyclop. S. 576.

[20]) Jfr. Daub, i Studien von Daub und Creuzer, II, S. 32 f. V, 2, S. 185 ff. og mine Characteristiken und Kritiken, S. 73 f.

Ogsaa Spørgsmaalet om Aabenbaringens Mulighed med Hensyn paa Gud i hans Forhold til Verden er allerede besvaret deels ved Undersøgelsen om Underne, deels ved Undersøgelsen af Aabenbaringens Nødvendighed. At en Aabenbaring vilde være en Tilstaaelse af, at Menneskenes oprindelige Udstyrelse var ufuldkommen, at Naturens Sammenhæng gjennembrødes og at det guddommelige Væsen derved vilde komme i Modsigelse med sig selv, alt dette er Grunde imod Muligheden af en overnaturlig Aabenbaring i den kirkelige Betydning.

Tage vi blot Hensyn til den menneskelige Natur i og for sig, saa see vi, at Aabenbaringen forudsætter en Receptivitet i Menneskets Aand, der strider aldeles mod dens Væsen. Thi da Aandens Væsen bestaaer i Activitet, saa kan der kun finde en saadan Liden Sted i den, som i en anden Henseende er en Virken; d. v. s. man kan ikke tænke sig en absolut Passivitet i den menneskelige Aand, og ethvert Begreb er efter sin Natur falsk, som forudsætter en saadan i Menneskeaanden. Men ved en Aabenbaring, d. e. en umiddelbar Indvirkning af det høieste Væsen paa den menneskelige Aand, bliver der Intet tilovers for den sidste uden absolut Passivitet; thi det høieste Væsen er absolut activt, men det nødvendige Correlat til den absolute Activitet er den absolute Passivitet. Følgelig viser Aabenbaringen sig, ogsaa fra denne Side betragtet, som umulig [21]).

Af særdeles Vigtighed er ogsaa her det Spørgsmaal, om man kunde vide, at en Aabenbariug var en saadan: hvilket vi kunne sammenfatte med Spørgsmaalet om Aabenbaringens Virkelighed. Naar vi nemlig vilde sætte — hvad vi imidlertid ikke indrømme — at Aabenbaringen var mulig: hvorledes skulle vi da erkjende, at vi ere berettigede til, at ansee et givet Phænomen for en saadan? Naar f. Ex. En havde et Syn, der forkyndte sig for ham som Gud, og som saadan gav ham Underretning om Meget, saa vilde dette ikke være nok, men der vilde

[21]) Schelling, über Offenbarung und Volksunterricht, i Fichte's und Niethammer's philos. Journal, VIII, 2 S. 151.

først være Spørgsmaal om, hvorledes han vilde erkjende, at dette Syn virkeligt var bevirket ved Gud? Spørgsmaalet er om en Causalforbindelse, og en saadan kan man ikke iagttage, men man maa slutte sig til den[22]. En saadan Slutning kunde foreløbigen synes mulig paa 2 Maader, idet man nemlig enten a priori steeg ned fra Aarsagen til Virkningen, eller a posteriori op fra Virkningen til Aarsagen.

For at indsee Umuligheden af et Beviis ad den aposterioriske Vei, behøver man kun at nævne hvad der udfordres til et saadant: man maatte nemlig i det philosophisk deducerede Gudsbegreb ikke blot paavise Nødvendigheden af, at Gud aabenbarede sig, men ogsaa af, at han just maatte aabenbare sig paa denne empirisk bestemte Maade.

Den aposterioriske Vei bliver en dobbelt ved Forskjellen mellem de virkende Aarsager og den sidste Aarsag. Hvad hiin angaaer, saa kan jeg ikke i Kredsen af det Endelige angive nogen tilsvarende virkende Aarsag til et vist Phænomen paa Religionens Gebeet, ikke finde et naturligt A til et B. Hvad jeg følgeligen medrette kan udsige om den søgte Aarsag til hiint Phænomen, det er (som ovenfor ved Underne) kun det Subjective og Negative, at jeg, og maaskee andre og mange Jeg'er ikke kunne bestemme den. Men idet jeg nu for det Første gjør dette A, som jeg ikke kan bestemme, til et, der ikke kan findes i det Endeliges Sphære, og for det Andet forvandler dette negative Prædicat til det affirmative, at det omhandlede Phænomen kun kan begribes som en umiddelbar Virkning af det absolute Væsen: saa følger jeg rigtignok min Aands Hang til, saasnart det lader sig gjøre, at springe fra Rækken af de betingede Betingelser over til det absolut Ubetingede, men det Uretmæssige i en saadan Fremgangsmaade behøver ikke at bevises[23]. Til at gjøre os mistroisk mod samme skulde allerede den Analogie være tilstrækkelig, der, naar man fraregner disse Phænomer, hvorom Spørgsmaa-

[22]) Fichte, Kritik aller Offenbarung, S. 90 ff.
[23]) Fichte, p. anf. St. S. 93.

let just er, bestandigen viser os, eller dog lader os forudsætte, naturlige Aarsager til alle Phænomener; endvidere den Erfaring, at en sildigere, dannet Tid ofte har opdaget de naturlige Aarsager til et Phænomen, som en tidligere uvidende Tidsalder havde savnet [24]); endeligen de slette Beviser, som de føre, der have forsøgt at godtgjøre Umuligheden af, at de foregivne Aabenbaringssubjecters religiøse Eiendommelighed kan have uddannet sig paa en naturlig Maade [25]). Da det nu ogsaa ved Beviset af de sidste Aarsager ikke gaaer af uden lignende uberettigede Spring, saa er det følgeligen ligesaa umuligt a posteriori som a priori theoretisk at komme til Vished om, at et givet Phænomen er en Aabenbaring.

Men maaskee kunne den practiske Fornufts Principer føre hertil? Det er, efter Fichte's Mening, idetmindste muligt at tænke sig, at Menneskeheden kunde være sjunken saa dybt, at sædelige og religiøse Tilskyndelser kuns kunde bibringes den ad Sandsernes Vei; at den kun derved kunde bringes til at adlyde Moralloven og til at anerkjende de Sandheder, som den forudsætter, at hiin udenfra forkyndtes som et umiddelbart guddommeligt Bud, disse som en umiddelbart guddommelig Belæring. Og da nu Gud paa Grund af sin Hellighed bestemmer sig til, saameget som muligt at fremme alle fornuftige Væseners Sædelighed og Religiøsitet, saa kan man vente, at han, naar hiint Middel er muligt, ogsaa virkeligt vil betjene sig deraf saasnart Væsener af den angivne Beskaffenhed findes [26]).

Men, er det nu ikke ganske det samme Tilfælde med Beviset for, at Menneskeheden virkeligt engang har været saa dybt sunken i sædelig og religiøs Henseende, at den ikke kunde reises ved naturlige Midler — og paa dette Beviis kommer Alt an — som ovenfor med den theoretiske Beviisførelse for Aabenbaringens Virkelig-

---

24) (Røhr) Briefe über den Rationalismus, S. 64 ff. Jfr. Schleiermacher, Glaubenslehre, 1, S. 101.

25) Schelling, über die Methode des academischen Studium, S. 189 f.; Wegscheider, Institut. § 44.

26) Fichte, p. ans. St. S. 104 ff. 134.

hed af eet eller flere eller mange Subjecters Mangel paa Evne til at forklare et religieist Phænomen af naturlige Aarsager? Er det ikke ganske den samme Slutning, som her kommer tilbage, kun i en anden Form? og maa man ikke ogsaa her spørge, hvem der saa nøie kjender Menneskehedens Tilstand paa Jesu Tid paa den ene, og den menneskelige Naturs Restaurationskræfter paa den anden Side, at han kan være beføiet til at paastaae, at hiin har været altfor fordærvet til at kunne helbredes ved disse, eller at disse ere for ringe til at kunne have været tilstrækkelige for en Tilstand som hiin? Eller rettere, den maa kjende hiin Periode, da Christendommen opstod, meget slet, som i den ikke kan opdage de naturlige Spirer til denne [27]); og den maa have en elendig Forestilling om Menneskeheden og dens Skaber, der ikke begriber den som en lille Verden for sig, der har nok i den Skat af Kræfter, der uafladeligt strømmer til den fra Allivets Kilde, og er istand til, at overvinde alle de Vanskeligheder, som stille sig i Veien for den.

Hvad nu den Betænkelighed angaaer, at Jesus og Apostlene dog forkynde sig som Modtagere af guddommelige Aabenbaringer, og at de følgelig erklæres for Bedragere, naar man bestrider Virkeligheden af denne Aabenbaring: saa maa man erindre om det, som allerede Spinoza med Hensyn paa Underet bemærkede angaaende Eiendommeligheden ved den orientalske, ligesom overhovedet ved Oldtidens og selv i Almindelighed ved Folkets Tænke- og Udtryksmaade til alle Tider. Enhver, der med Opmærksomhed har læst det N. T.'s Skrifter, veed, at de ere langtfra, med Udtrykket: guddommeligt, guddommelig Aabenbaring og Indgivelse, at forbinde vor Tids philosophiske Skolebegreb. Vel føre de sandselige og aandelige Virkninger tilbage til Gud uden bestandigen at angive de naturlige Mellemaarsager; men de benægte heller ikke disse; de indlade sig slet ikke paa det Spørgsmaal, hvorledes Gud virker, om det er umiddelbart i Ordets strænge Betydning, eller middelbart [28]). Eller, hvor det virkelig

---

[27]) Schelling, p. anf. St.

[28]) Briefe über den Rationalismus, S. 293 f.

er deres Mening, at ville udelukke de mellemliggende Aarsager og føre deres eller deres Heltes Indsigter og Beslutninger tilbage til Guds umiddelbare Indgivelse eller hans Aands Virksomhed i deres Indre, der tale de af fuld og fast Overbeviisning, idet de i Følelsen af dets indre Sandhed, som fremsteeg i deres Gemyt, eller var dem overleveret af deres Lærere, anvendte den almindelige Tidsforestilling, at Sligt kun kunde komme fra Gud, paa sig [29]).

Ogsaa Videnskaben udleder Religionen, og i Særdeleshed den christelige, fra Gud; men medens Troen umiddelbart fører den tilbage til Gud som saadan, eller quatenus infinitus est, begriber Videnskaben den, for at tale med Spinoza, af Gud, quatenus per essentiam humanæ mentis explicatur. For det ikkevidenskabelige Standpunct, som kun opfatter Mennesket i dets Umiddelbarhed, er Alt, hvad der gaaer ud over denne, et udenfra Kommet; idet Mennesket i Videnskaben blev sig sit Væsen bevidst i det hele Omfang af dets Kræfter, saa erkjender det ogsaa det Høieste, der er kommet tilsyne i Menneskeslægten, som den saakaldte Aabenbaring, for Kjød af sit Kjød, Been af sine Been, for en Bark, som Menneskehedens Træ i tidligere Aarhundreder har sat, men som i Tidernes Løb mere og mere er forhærdet, og ved den indenfra fremtrængende Livskraft er sprængt og mere og mere hensmuldrer.

§ 20.

Troen og Sindelaget.

Den Maade, paa hvilken Mennesket tilegner sig Aabenbaringens Indhold, det indre Bifald, som det skjænker Skriftens Indhold og Kirkens Lære, ikke paa Grund af critiske og philosophiske Undersøgelser, ja ofte i Modsigelse mod disse, men overvældet af en Følelse, som den evangeliske Kirke har kaldt d. h.

---

[29]) Wegscheider, Institutiones, p. 180 .

Aands Vidnesbyrd, men som i Virkeligheden kun er Følelsen af det i Individet vakte religiøse Livs Identitet med det i Skriften fremstillede og i Kirken virkende [1]), — hedder i det kirkelige Sprog Troen. Som det ofte skeer, bliver ogsaa her det Udtryk, som nærmest kun betegner den subjective Virksomhed, overført paa dennes Object, og Troesindholdet, som fides quæ creditur, adskilt fra fides qua creditur; ogsaa skjelner man imellem hiin Tro i subjectiv Betydning og det protestantiske Systems retfærdiggjørende Tro, hvorom her endnu ikke kan blive Talen, som mellem fides generalis og fides specialis.

Det laae nu nærmest, at sætte som Gjenstande for denne Tro i videre subjectiv Betydning, eller som Dele af Troen i den objective Betydning, alle Fortællingerne og alle Lærdommene i d. h. Skrift, samt de nærmere Bestemmelser, som Kirken har tilføiet, først ved formløs Overeenskomst i regula fidei, sildigere ved formelig Overeenskomst ved Conciliebeslutninger og Symboler. Snart maatte man imidlertid bemærke Forskjelligheden i Skriftens Indhold, og at umuligen enhver geographisk eller genealogisk Notits kunde være af samme Vigtighed for Troen som Lærdommene om Guds Hellighed, om Syndsforladelsen ved Christus o. s. v. Derfor skjelnede bl. A. allerede Thomas af Aquino mellem saadanne Bestanddele af d. h. Skrift, der hørte direct, og saadanne, der kun hørte indirect til Troen. Til de første regner han saadanne Lærdomme, som i og for sig ere nødvendige at vide, f. Ex. at Gud er treenig o. desl.: at være af en vildfarende Mening i saadanne Puncter er umiddelbart Kjætteri. Derimod høre saadanne Dele af Skriftens Indhold kun indirect til Troen, hvis Benægtelse i og for sig vilde være indifferent, naar den blot ikke indeholdt Consequentser, der strede mod Troen [2]).

---

[1]) S. Twesten, Dogmatik, I, S. 429.

[2]) Thom. Aquin. Summa, I, 32, 4: Directe ad fidem pertinent ea, quæ nobis sunt principaliter divinitus tradita, ut, Deum esse trinum etc. Et circa hæc opinari falsum hoc ipso inducit hæresin. — Indirecte autem ad fidem pertinent ea, ex quibus consequitur aliquid contrarium fidei. Sicut, si quis diceret, Samuelem non

Her er Vildfarelse saalænge uden Fare, som man ikke bliver sig disse Consequentser bevidst. Saadanne Bestanddele af Bibelens Indhold høre kun per accidens til Troen, de ere derfor ikke udtrykkeligt optagne i Indbegrebet af Kirkelæren. Hvad der hører til dette maa efter den catholske Lære Enhver, som vil være salig, troe uden Undtagelse; men det er ikke nødvendigt, at det ogsaa Altsammen er ham bekjendt: naar blot det Alleralmindeligste[3]) troes med udtrykkelig Kundskab derom eller fide explicita, saa er, hvad det Øvrige angaaer, en fides implicita, eller den almindelige Intention, at troe Alt det, som Kirken troer, tilstrækkelig[4]).

Den protestantiske Kirke anerkjendte ingen anden Tro end den bevidste; men derfor gjorde den ikke Troen paa alle enkelte Dele af Kirkelæren til en Betingelse for Saligheden, men tillod Tvivl og forskjellige Anskuelser med Hensyn til underordnede Puncter. Saaledes siger Calvin, at der vel gives nogle Lærdomme, som det er saa nødvendigt at kjende og troe, at de af Alle uden nogen Tvivl maa anerkjendes som Religionens væsentlige Grundsætninger: f. Ex., at der kun er een Gud, at vor Frelse beroer paa Guds Naade o. desl. Derimod ere der andre Puncter, som kunne omtvistes uden at Eenheden i Tro derfor skulde ophæves; hvilke Kirker vilde vel f. Ex. adskille sig naar den ene uden Trættekjærhed og Paastaaelighed lærte, at Sjælene, efterat have forladt Legemet, flyve op til Himlen, medens den anden vel ikke vovede at bestemme Noget om Stedet, men dog holdt fast paa, at de skulle leve i Herren[5])?

Da imidlertid calvinistiske Irenikere paastode om Dissensen

---

fuisse filium Helcanæ. Ex hoc enim sequitur, scripturam divinam esse falsam.

[3]) Dettes Omfang blev forskjelligt bestemt i den catholske Kirke; jfr. Thomas Aq Summa II, 2, 2, med det, som Quenstedt, I, p. 246 anfører.

[4]) Thomas og Quenstedt p. anf. St., Brenner, kathol. Dogmatik. I, 542.

[5]) Institut. IV, 1, 12.

mellem Lutheranerne og de Reformeerte, at den ikke angik Troens Fundament; og da ogsaa i den lutherske Kirke de saakaldte Syncretister ikke blot erklærede Stridspuncterne mellem de to protestantiske Confessioner for uvæsentlige, men selv holdt Differentsen med Catholikerne for en saadan, som ikke ophævede et Samfund i Kjærlighed [6]): saa stode de orthodoxe Lutheranere med stor Iver paa, at Calvinisterne — om Catholikerne kunde der slet ikke være Talen — ogsaa afvege i Fundamentalartikler fra Lutheranerne [7]).

De lutherske Dogmatikere paa hiin Tid skjelnede nemlig mellem articuli fundamentales og non fundamentales, og inddeelte igjen de første i primarii et secundarii. Ikkefundamentale Artikler vare de, qui illæso fidei fundamento et ignorari et negari possunt, og til disse henregnede man Lærdomme, som Læren om nogle Engles evige Fordømmelse, (dette strider mod den Augsbu gske Confession, hvor den Lære, at Djævlene engang skulle benaades, bliver fordømt) [8]), om Menneskets Udødelighed før Faldet, om Antichristen o. desl. Fundamentale Artikler vare de Puncter af Læren, qui ignorari vel negari salva fide et salute nequeunt; og af disse kaldtes nu de, som man uden Fare for sin Sjæls Frelse vel kunde være uvidende om, men ikke benægte, naar man kjendte dem, secundarii; de derimod, som man nødvendigviis baade maatte kjende og anerkjende for at blive salig, primarii. Til hine regnede man f. Ex. Læren om Guds Uendelighed, Umaalelighed og Uforanderlighed, om de characteristiske Forskjelle mellem de tre Personer i det guddommelige Væsen o. desl., om hvilke mange Christne, uden Fare for deres Sjæls Frelse, ikke vide det Mindste, men som den, hvem de ere blevne foredragne for, ikke kan benægte, uden derved at gjøre Sandhedens Aand til Løgner, forvandle Gud til en Afgud, og følgeligen forlise sin Tro. Grundartikler af første Rang derimod vare saadanne Lærdomme, som f. Ex. Læren om

6) S. Planck, Geschichte d. prot. Theol. S. 98 ff. 123 ff.
7) Quenstedt, I, c. 5. Sect. 2. p. 247 f.
8) P. II. Artic. XVII. 4.

Guds almindelige Naade, hvilke man, efter de lutherske Dogmatikeres Mening, ikke blot maatte anerkjende, men ogsaa kjende for at besidde en sand christelig Tro. Som Kjendetegn paa disse grundvæsentlige Artikler opstillede man, at de i en eller anden Henseende skulde angaae Aarsagen til vor Frelse; saaledes var Læren om den treenige Gud grundvæsentlig fordi den angik causa efficiens principalis til vor Frelse, Læren om Guds Kjærlighed til Alle, fordi den angik causa impulsiva interna, Læren om Christi Person og Embede fordi den angik causa meritoria, Læren om det syndige Menneske fordi den angik causa materialis, Læren om Guds Ord fordi den angik causa instrumentalis fra Guds Side, Læren om Troen fordi den angik den samme fra Menneskets Side, Læren om Syndsforladelsen og Tilregnelsen af Christi Retfærdighed fordi den angik causa formalis, Læren om det evige Liv endeligt fordi den angik causa finalis[9]).

Da, ifølge disse Grundsætninger, i den lutherske Kirke Lærdomme som Læren om communicatio idiomatum, i den strængtcalvinske Prædestinationslæren o. desl bleve erklærede for saadanne, som man nødvendigviis maatte antage for at opnaae Saligheden, saa maatte der mod denne Udvidelse af Fundamentalartiklerne opstaae en Reaction, der snart fremtraadte i en dobbelt Skikkelse. Den mildere Form var, at man ikke vilde anerkjende nogen Artikel for fundamental, der ikke enten udtrykkeligt med klare Ord indeholdtes i Skriften, eller ved en ligesaa klar, for Enhver indlysende, Slutning kunde udledes af klare Skriftord; dog anerkjendte man heller ikke alle disse Sætninger som fundamentale, men kun dem iblandt dem, om hvilke Skriften udtrykkeligt erklærer, at Mennesket ikke kan blive salig uden dem, hvilket f. Ex. i 1 Joh. III, 14 er sagt om Broderkjærligheden[10]).

Mere betydelig var en anden Indskrænkning af Fundamentalartiklerne. Allerede i Indledningen har der været Talen om

---

[9]) Quenstedt, p. anf. St. p. 242 ff.

[10]) Episcopius, Opp. II, 1. p. 329, 392. II, 2, p. 336 ff.; Limborch, theol. Christ. VII, 21. 10.

Socinianismens practiske Tendents, der gjorde, at den kun ansaae de Lærdomme for væsentlige, ved hvilke man kunde paavise en umiddelbar Indflydelse paa Livet[11]). Den samme Retning tog Arminianismen i den reformeerte Kirke, i Modsætning til Dordrechter Synodens Intolerants. Der gives Folk, siger Episcopius, som mene, at enhver Vildfarelse i Troessager er tilstrækkelig til at udelukke En fra Samfund med Christus: imedens det dog er vist, at Troen kan bestaae med mangeslags Vildfarelse, naar denne blot er uforskyldt og der ikke er nogen ond Villie med i Spillet. Slet ikke betænkelig er for det Første Vildfarelse i saadanne Puncter, som ere af reent speculativ Natur, og ikke staae i nogen Forbindelse med den Dyrkelse og Lydighed, som vi ere Christus skyldige[12]), f. Ex. Vildfarelse i de nærmere Bestemmelser i Læren om Guds Væsen, om Treenigheden, om Christi Person, den hellige Nadvere o. desl. Dog, for det Andet, ikke engang en Vildfarelse med Hensyn til en saadan Lære, som staaer i Forbindelse med det Practiske, er absolut uforenelig med Troen, naar den kun deels ikke hidrører fra Efterladenhed eller Forvendthed i Villien, men fra menneskelig Svaghed, deels ikke drager slemme practiske Følger efter sig[13]).

---

11) S. ovenfor § 4. Anm. 31.

12) Episcop. Opp. II. 1. p. 391: Error consistere cum fide potest is, qui versatur circa veritatem pure pute speculativam. Limborch p. anf. St. VII, 21, 15: — e necessariorum numero removenda sunt — quæ pure speculativa sunt, nullamque omnino ad pietatis exercitium relationem habent, quæ proinde nec scientem meliorem, nec ignorantem deteriorem reddunt.

13) Limborch, p. anf. St.: (Endvidere maa udelukkes af Fundamentalartiklernes Tal) quæ ad praxin relata utilitatem quidem aliquam habere possunt, hominemque magis ad pietatem excitare; non tamen simpliciter connexionem cum ea necessariam habent; ita ut iis vel ignoratis vel male intellectis homo quidem illo ad pietatem adminiculo destitutus sit, non tamen propterea pietas ejus in periculum adducatur, quia ignorantia illa aut error ad pietatis, aliis fulcris nixæ, eversionem non tendit. Ja, ogsaa de, quæ ex se arc. tam quidem et necessariam cum mandatorum divinorum observatione

Overhovedet kan altsaa Vildfarelsen, saalænge den kun er dette og intet Andet, ikke ophæve Sønlighedsforholdet til Gud; thi Vildfarelsen som saadan har sit Sæde i Erkjendelsesevnen, og er følgelig uvilkaarlig, ja ikke sjeldent tilstede i Mennesket ganske imod hans Villie (vidste han, at det, hvori han er vildfarende, var en Vildfarelse, saa skulde han ikke længere vedblive i sin Vildfarelse, endsige gjøre dette med Forsæt); men det Uvilkaarlige kan ikke begrunde nogen Skyld, og uden Skyld kan Ingen udelukkes fra Guds Børns Tal. Derfor bør ogsaa i det ydre christelige Samfund alle de blive ukrænkede, der i deres Levnet vise sig ulastelige og drevne af Christi Aand, selv om de med Hensyn paa Troen ere meget vildfarende. Man siger vel, at det er umuligt, at den, som har en falsk Tro, kan leve rigtigt [14]); men kun det Omvendte heraf er sandt, nemlig, at den, som fører et slet Levnet, ikke kan have den rette Tro [15]). En falsk Tro kan, for ikke at tale om reent speculative Puncter, selv i de practiske Parter af Læren idetheieste gjøre en dydig Vandel vanskelig, men ikke umulig, hvilket man kan see af flere Tilhængere af den usædelige Prædestinationslære, hos hvilke den falske Menings Magt er blevet overvundet ved deres naturlige Retskaffenheds overveiende Styrke. Der er ogsaa Forskjel paa, overhovedet og i alle Puncter at have en falsk Tro, og at have den i et eller flere Puncter. I det første Tilfælde er det nemlig neppe eller slet ikke muligt, idetmindste usandsynligt, at En kan leve sædeligt; da en Saadan heller ikke vil troe, at han skal leve saaledes, ellers vilde han jo idetmindste i eet Punct have en rigtig Tro. I det andet Tilfælde derimod kan En, uagtet han i mange og væsentlige Puncter er vildfarende, dog være fast overbeviist om, at det er hans Pligt, at leve fromt og retskaf-

---

connexionem habent, quæ tamen ab iis, qui errorem contrarium profitentur, — non animadvertitur.

[14]) fieri non posse, ut is, qui male credit, bene vivat. Episcop. y. anf. St. p. 393.

[15]) ut is, qui male vivit, bene credat (etsi bona quædam credere possit, de quo tamen disputari posset.) Samme, sammest.

fent i denne Verden; thi selv om hine Vildfarelser vare af den Natur, at følgerigtigen intet retskaffent Liv kunde lade sig forene dermed, saa er det dog muligt, at den, som nærer dem, ikke er sig deres Uforenelighed med Sædeligheden bevidst [16]).

Disse to Criterier, at ingen Troesartikel kunde være en nødvendig, uden at den for det Første med udtrykkelig Angivelse af dens Nødvendighed indeholdtes i Skriften, og uden at den for det Andet var af den Beskaffenhed, at det nødvendigviis maatte have en fordærvelig Indflydelse paa det sædelige Forhold ikke at anerkjende den, stillede Arminianerne endnu uden videre sammen, uagtet de i mange Tilfælde stride mod hinanden. Thi om ogsaa den største Deel af de vedtagne Dogmer ved den overeensstemmende Mangel af begge Kjendemærker udelukkedes af Fundamentalartiklernes Tal [17]): saa var dog i Joh. III, 36. XVII, 3, Troen paa Jesus som Guds Søn, ligesom i 1 Cor. XV, 17 f. Troen paa hans Opstandelse, udtrykkeligt fremhævet som væsentlige og nødvendige Dele af den christelige Tro, uden at det dog kunde bevises, at disse Dogmer vare uundværlige for det Practiske. Derfor bortkastede Spinoza i Arminianismens Fædreland det ene af de hinanden modsigende Criterier, det, som toges fra Skriften, fuldkomment, om ikke udtrykkeligt, saa dog i Gjerningen, og gav derfor det Andet den meest udstrakte Anvendelse. Man maa ikke troe, siger han, at Meninger i og for sig, uden Hensyn til Handlinger, kunne være fromme eller ugudelige, men der kan kun forsaavidt være Tale om Fromhed eller Ugudelighed hvad Troen angaaer, som En ved sine Troesmeninger bevæges til Lydighed eller bruger dem som et Paaskud for Synd og Usædelighed. Dette gaaer saa vidt, at naar En ved en theoretisk rigtig Tro lader sig forlede til Ulydighed, medens en Anden med en falsk Tro forholder sig practisk retskaffent, saa maa man ikke tilskrive hiin, men denne, den sande og fromme Tro [18]). Troen

---

[16]) Episcopius, til 1 Joh. V, 1. (Opp. II, 391 ff.)

[17]) Hvorfor Limborch paa anførte Sted § 12 opstiller den Sætning: **necessariorum exiguum admodum esse numerum, præ ingenti non necessariorum, imo inutilium et noxiorum multitudine.**

[18]) Tract. theol. polit. c. 13. (p. 195.)

forlanger ikke saameget sande som fromme Dogmer, d. e. saadanne, som stemme Gemyttet til Lydighed, til virksom Kjærlighed til Næsten. Da der nu, paa Grund af den store Forskjellighed mellem de menneskelige Anlæg og Eiendommeligheder, ikke bestaaer noget fast Forhold mellem Menneskenes theoretiske Meninger og practiske Adfærd, men da den samme Lære, der for den Ene er en Drivefjeder til Lydighed, bringer den Anden til at lee, saa maae kun saadanne Dogmer regnes til den almindelige Tro som væsentlige Bestanddele, der ere nødvendige Forudsætninger for Lydigheden mod Gud (disse kaldte Kant senere den practiske Fornufts Postulater) og som man nødvendigviis maa kjende for at føre et sædeligt Liv; medens, hvad Alt det Øvrige angaaer, Enhver kan have de Forestillinger, om hvilke han, der maa kjende sig selv bedst, veed, at de ville være ham tjenligst til sædelig Opmuntring[19]. D. h. Skrift selv erklærer for Summen af sit Indhold de Forskrifter, at elske Gud over alle Ting og sin Næste som sig selv. Hvad der nu er nødvendigt givet heri, eller uimodsigeligen følger heraf, det hører ligeledes til Fundamentalartiklerne: f. Ex. at der er en Gud, at han sørger for Alt, at han er almægtig, og at det efter hans Raadslutning gaaer de Fromme godt, de Ugudelige slet, samt at vor Frelse alene afhænger af ham. Herhen høre som klare Slutninger ogsaa de andre sædelige Forskrifter: at vi skulle haandthæve Retfærdighed, hjælpe de Fattige, ikke dræbe Nogen, ikke begjære fremmedt Gods[20]. Til det, som

[19]) Sammest. c. 13. p. 193: Novimus scripturæ intentum non fuisse scientias docere — nihil præter obedientiam eandem ab hominibus exigere — reliquas autem speculationes, quæ huc directe non tendunt, sive ea circa Dei, sive circa rerum naturalium cognitionem versentur, scripturam non tangere, atque adeo a religione esse separandas. Sammest. c. 14. (p. 198 jfr. med c. 2. p. 108): Ad fidem ergo catholicam ea solummodo pertinent, quæ erga Deum obedientia absolute ponit, et quibus ignoratis obedientia est absolute impossibilis, de reliquis autem, prout unusquisque, quia se ipsum melius novit, sibi, ad se in amore justitiæ confirmandum, melius esse viderit, sentire debet.

[20]) Sammest. c. 12 (p. 191). Vidtløftigere ere disse Fundamentalartikler udførte c. 14 (p. 198): Nec jam verebor, fidei universalis

nødvendigen maa være Gjenstand for Troen, bliver sædvanligen, foruden det Dogmatiske, ogsaa regnet meget Historisk. Med Hensyn herpaa mener Spinoza, at det ganske kommer an paa Subjecternes Forskjellighed om denne Tro paa det Historiske er nødvendig. Nødvendig kan den kun være for dem, som uden den ikke vilde have tilstrækkelige Tilskyndelser til Sædelighed: d. e. for Udannede, der ikke ere istand til at udlede Bevæggrunde til det Gode af rene Begreber, af den videnskabelige Indsigt i Guds Væsen, og derfor ere henviste til concrete Exempler; dog behøve

dogmata, sive universæ scripturæ intenti fundamentalia enumerare, quæ omnia huc tendere debent, nempe dari ens supremum, quod justitiam et charitatem amat, cuique omnes, ut salvi sint, obedire tenentur, eumque [idque] cultu justitiæ et charitate erga proximum adorare: atque hinc facile omnia determinantur, quæque adeo nulla præter hæc sunt. Videlicet I. Deum, h. e. ens supremum, summe justum et misericordem, sive veræ vitæ exemplar, existere; qui enim nescit, vel non credit, ipsum existere, ei obedire nequit, neque eum judicem noscere. II. Eum esse unicum. Hoc enim etiam ad supremam devotionem, admirationem et amorem erga Deum absolute requiri nemo dubitare potest. III. Eum ubique esse præsentem, vel omnia ei patere. Si res ipsum latere crederentur, vel ipsum omnia videre ignoraretur, de æquitate ejus justitiæ, quæ omnia dirigit, dubitaretur, vel ipsa ignoraretur. IV. Ipsum in omnia supremum habere jus et dominium, nec aliquid jure coactum, sed ex absoluto beneplacito et singulari gratia facere. Omnes enim ipsi absolute obedire tenentur, ipse autem nemini. V. Cultum Dei ejusque obedientiam in sola justitia et charitate, sive amore erga proximum, consistere. VI. Omnes, qui hac vivendi ratione Deo obediunt, salvos tantum esse, reliquos autem, qui sub imperio voluptatum vivunt, perditos. Si homines hoc firmiter non crederent, nihil causæ esset, cur Deo potius, quam voluptatibus; obtemperare mallent. VII. Denique Deum poenitentibus peccata condonare. Nullus enim est, qui non peccet; si ergo hoc non statueretur, omnes de sua salute desperarent — qui autem — firmiter credit — Deum ex misericordia et gratia — hominum peccata condonare, et hac de causa in Dei amore magis incenditur, is revera Christum secundum spiritum novit, et Christus in eo est.

heller ikke disse at kjende alle de bibelske Historier, men kun de fortrinligste og i practisk Henseende meest frugtbare. Kun den altsaa, der nægter dette Historiske fordi han ikke troer paa nogen Gud og noget Forsyn, er ugudelig; den som derimod ikke kjender det [eller ogsaa nægter det — dette udelader Spinoza her forsigtigen], men ikkedestomindre ved det naturlige Lys veed, at der er en Gud, samt hvad der hænger sammen hermed, og tillige lever paa den rette Maade, han er from ogsaa uden Troen paa det Historiske og man maa prise ham meget lyksaligere end Mængden, forbi han ikke blot har rigtige Meninger, men desuden klare og tydelige Begreber [21].

Efterat disse friere Anskuelser først vare videre udførte af Fritænkerne i Frankrig og England, trængte de i den anden Halvdeel af forrige Aarhundrede ogsaa ind i de herskende Kirker. I Tydskland gjorde Semler især opmærksom paa Forskjellen mellem Lærens Meninger og Troespuncter, mellem kirkelige Bestemmelser og Religionssandheder. Det er frækt og plumpt, — erklærede han — naar man beskylder en Lærd, der afviger fra denne eller hiin vedtagne Skolemening, for at omstyrte Troens Grundvold. Christendommen bestaaer i en Færdighed i at indrette Livet efter visse Tanker og Domme; den som altsaa antager de store Lærdomme i Matth. V ff. og stræber at efterfølge Christi Exempel, er en Christen: hvorimod rigtignok den, der foretrækker saadanne Lærdomme og Begreber, der befordre et uchristeligt Liv, er vildfarende i det Væsentlige, og omsteder Christendommens Grundvold. Alle andre Forestillinger derimod, som ikke staae i Berøring med Menneskets egen indre Tilstand og dennes Udformen i et christeligt Liv, vedkomme ikke Troens Grundvold. Imidlertid kunne saadanne Forestillinger og Forskjellighed i dem altid have Betydning for det

---

[21]) Sammest. c. 5 (p. 131 f.): **Ex his satis clare constare puto, quibus et qua ratione fides historiarum in sacris contentarum necessaria sit: ex modo ostensis enim evidentissime sequitur, earum notitiam et fidem vulgo, cujus ingenium ad res clare et distincte percipiendum non valet, summe esse necessarium etc.**

udvortes Selskab: et Selskab kan, for den ydre Eensformigheds Skyld, i offentlige Bønner, Sange, Troesbekjendelser, udelukke visse Talemaader, som i et andet Selskab ere i Brug; og heraf opstaae kirkelige Grundartikler. Paa disse beroer imidlertid kun det ydre Selskab, ingenlunde den evige Salighed, skjøndt man rigtignok ofte har meent og sagt, at kun en Lutheraner, men ingen Reformeert eller Papist, kan blive salig, at ingen Socinianer kan være en Christen. Ikke engang Socinianerne, Arminianerne og Arianerne kuldkaste Grundvolden for den christelige Religion som practisk, skjøndt de ikke kunne høre til visse Kirkepartier. Det er idetmindste en unyttig Iver, naar Mange endogsaa have villet nægte dem Navnet af Christne. Den, som af det N. T's Beviisskrifter ledes til et christeligt Liv, han er en Christen, selv om han ikke er en Christen af det catholske, lutherske eller et andet ydre kirkeligt Samfund: og den megen Skrigen om Indifferentismus er saameget mere ugrundet, som den christelige Moral bliver den samme trods al Forskjellighed i den offentlige og indførte Theologie [22]). Absolut nødvendig, siger Spalding, høre kun de Puncter af Læren med til Religionen, uden hvilke en vedvarende Tilskyndelse til Retskaffenhed og en sikker Beroligelse ved Bevidstheden om samme ikke kan finde Sted. En Læres Vigtighed beroer paa, i hvad Grad den har Indflydelse paa Menneskenes Forbedring og Trøst; jo mindre en Sætning staaer i Forbindelse med Følelse og Villie, desto mindre vigtig er den ogsaa for Religionen [23]). I Jesu og hans Apostles Lærdomme — siger Røhr — skjelner jeg mellem Hovedlærdomme og Hjælpelærdomme, mellem Materielt og Formelt, mellem det Almeengyldige og det, som passer til Tiden og Stedet, og jeg regner til den første Art de Sandheder og Sætninger, som min Fornuft behøver til at grunde et Religionssystem, der fører til ægte Sædelighed, til den sidste derimod alle Paastande og Meninger, som staae i et umiskjendeligt Slægtskabsforhold til deres individuelle Fornødenheder, for hvilke Christendommen først blev forkyndt, og ikke

[22]) Semler, Versuch einer freieren theol. Lehrart, S. 197 ff.
[23]) Spalding, von der Nutzbarkeit des Predigtamtes, S. 111 f.

umiddelbart befordre det sidste Øiemeed for al Religion, reen Sædelighed; skjøndt begge Arter af Lærdomme ikke ere adskilte i de Beviisskrifter for Christendommen, som vi endnu have, fordi Evangelisternes og Apostlenes Skrifter ene og alene vare beregnede paa deres Samtidiges Trang, men ikke paa en sildig Eftertid[24]). — Men med størst Eftertryk betegnede Kant den Mening, at Guds Velbehag kunde og maatte erhverves ved Andet end en sædelig Vandel, som Religionssværmeri og en falsk Dyrkelse af Gud[25]).

Vel have nogle af de nyere Philosopher og Theologer med et foragteligt Smiil betegnet Kants og Rationalismens practiske Standpunct som Overfladiskhed: men dog er den Indsigt, at Menneskets Salighed ɔ: hans Værd, som han selv føler og som Andre maae anerkjende, ikke bestaaer i nogensomhelst Tro eller Menen, men i Sindelaget, at ansee som en dyrebar Skat, der er vundet ved de sidste Aarhundreders Troeskämpe. Den er ogsaa i den Grad blevet den moderne Dannelses Axiom, at det blandt Aarhundredets ægte Børn ligefrem ansees for Barbari, at straffe En for hans Troesmeninger, endsige at ville lokke ham bort fra dem. Alle Stater i vor Tid, som have taget Deel i den levende Udvikling, ere grundede paa dette Princip. Selv grunder det sig paa den Erfaring, at et retskaffent Sindelag ikke er bundet til nogen bestemt Form af den theoretiske Verdensanskuelse. Den orthodoxe Kirkelære gik her saa vidt, at Afvigelse blot i eet af de Puncter, som den havde erklæret for grundvæsentlige, altsaa f. Ex. Nægtelsen af d. h. Aands Personlighed, Tvivl om Christi Tilstedeværelse i Nadveren o. desl., trods al den Bravhed, Reenhed i Sæder og Menneskekjærlighed, som man kunde finde hos et Menneske, skulde være tilstrækkelig til at gjøre ham til et Djævelens Barn, til en Gjenstand for Afsky for alle de From-

---

24) Briefe über den Rationalismus, S. 30 f. Jfr. Briefe über die Perfectibilität o. s. v., S. 288 ff.; Wegscheider, instit. § 23: minime enim salus æterna pendet e persuasione quadam theoretica, sed e fide, quam Deo habemus, practica, quæ vera est virtus Deo probata.

25) Religion innerhalb d. Gränzen der bloßen Vernunft, S. 205 o. fl. St.

me. Ikke blot denne oprørende Forestilling er nu, idetmindste i den protestantiske Kirke, temmelig almindeligt forkastet, men de Indsigtsfuldere have ogsaa erkjendt, at langt mere omfattende og dybe Afvigelser i den theoretiske Verdensanskuelse ikke ophæve Muligheden af et lige godt Sindelag.

Naar ikke alle rettroende Christne ere retskafne Mennesker, saa er det heller ikke nødvendigt, at alle de, som fra det christelige Standpunct maae kaldes vantroe, ere slette Mennesker. Det Ene følger af det Andet. Naar hos den Ene Hjertets Fordærvelse er saa stor, og udenfra kommende Impulser have en saa skadelig Indflydelse, at den christelige Læres velgjørende Virksomhed tilintetgjøres: saa kan ligesaavel hos en Anden, som Arminianerne medrette paastode, Characterens gode Beskaffenhed være stærk nok til, at gjøre et uchristeligt Systems fordærvelige Indflydelse uskadelig. Eller rettere, hvoraf vide I, at ethvert System, der ikke er det christelige, eller tildeels staaer i Modsætning til det christelige, nødvendigviis maa være et fordærveligt? Paa deres Frugter skulle I kjende dem, er dog ogsaa en christelig Sætning; men de Christne have i Almindelighed hellere, paa Grund af deres Fordomme mod et Træes (et philosophisk Systems) Beskaffenhed, fordømt dets Frugter (dets Tilhængeres Sindelag og Handlinger) ubeseet, end de, ved uhildet at undersøge Frugterne, have villet lade sig bringe til mildere Tanker om Træet.

§ 21.

Tro og Viden.

Til det Hiinsides, hvorhen den Fromme har henlagt sit Væsens Substants, staaer han i Forhold ved Følelse og Forestilling, altsaa umiddelbart. Paa denne Gud, denne Himmel, disse Anstalter til hans Saliggjørelse, er han umiddelbar viis, han føler deres Realitet i sit Indre, og om han ogsaa strax understøtter sin Tro ved Beviser, saa er dette dog kun en Art

Supplement, og Beviserne laane deres Kraft fra Følelsen, ikke denne fra hine. Aldrig er derfor en Religion bleven udbredt ved Forstandsgrunde, ved historiske eller philosophiske Beviser, og ogsaa hvad Christendommen angaaer er det ligesaa unægteligt, som ubetænkeligt at antage, hvad hiin engelske Deist [1]) søgte at godtgjøre om den, at den allerede ved Jesus og Apostlene ikke er grundet paa Beviser, men paa Gemyttets umiddelbare Bifald, paa en pludselig Oplysning ved d. h. Aand. Forkynderen af en ny Religion forudsætter hos dem, hvem han bringer den, en religiøs Trang, som deres hidtil havte Tro kun ufuldkomment tilfredsstiller, han behøver derfor, hvis deres religiøse Trang virkeligt er udviklet ud over den Religion, de hidtil have hyldet, kun at vise dem sin nye, at bringe den frem for deres Følelse og Forestilling. Saaledes stillede Jesus sin Lære om en aandelig Opfyldelse af Loven uden videre imod den pharisæiske Udvortesbed, idet han var overbeviist om, at den for enhver moralsk Følelse, der ikke ganske var sløvet, ved sin egen Kraft maatte vise sig som det Bedre; paa samme Maade opstiller Paulus Læren om Retfærdiggjørelsen ved Troen, og overalt i det N. T. tjene Beviserne mere til at udvikle end til at begrunde Sagen, og de have kun Beviiskraft for den, der i sit Indre ved sin Følelse er stemt for Troen. Derfor er ogsaa det, som Jesus og Apostlene fordre, Troen (Mr. I. 15. Joh. III, 12. Ap. Gj. XVI, 31. og paa mange andre Steder), som den umiddelbare Overbeviisning om Lærens Sandhed (Hebr. XI, 1).

Til saaledes at blive overbeviist ved Følelsens umiddelbare Indtryk maatte den være meest skikket, der kun havde hængt ved sin tidligere Religion paa denne umiddelbare Maade, hvorimod den, som tillige ved en forstandig Reflexions Næt var hildet i samme, var saameget des vanskeligere at vikle løs. Thi medens den Første i den gamle Religion kun havde søgt Tilfredsstillelse for den umiddelbare Bevidsthed, hvilken den nye bød ham i høi-

---

[1]) Den unævnte Forfatter til Skriftet: Christianity not founded on argument. London 1742.

ere Maal, saa havde den Anden i sin gamle Tro tillige skaffet sig en Tilfredsstillelse for sin Forstand, og denne kunde ikke gives umiddelbart i den nye, men maatte først successivt udvikle sig deraf. Derfor er det Phænomen meget naturligt, at Christendommen først gjorde Fremskridt i den lavere Classe af den udannede Hob, og at saavel Jesus takkede Faderen for at han havde gjort hans Religion uforstaaelig for de Vise og Kloge, men forstaaelig for de Umyndige (Mt. XI, 25), som ogsaa Paulus gjorde Corintherne opmærksomme paa, at ikke mange Vise efter Kjødet vare kaldede, men at Gud havde udvalgt det Daarlige for Verden for at beskjæmme de Vise (1 Cor. I, 26 f.). Thi Paulus tilstaaer selv, at hans Foredrag ikke vare indrettede paa at tilfredsstille de Fordringer, som navnligen Grækerne gjorde til et belærende Foredrag; han streed ikke med menneskelig Viisdoms Grunde, men med Aandens og Kraftens Beviis (1 Cor. I, 17. 19 ff. II, 4 f. 13.); hvorved det ogsaa i de Uhildedes Øine lykkedes ham, at slaae Modstandernes Fornuftslutninger, og at tage Gemytterne fangne til Lydighed under Christus (2 Cor. X, 4 ff.). Og ligesom den græske Viisdom kun var ham en menneskelig, den ugudelige Verden tilhørende, saaledes advarer han ogsaa mod den jødiske hemmelige Lære eller Philosophie, som en, der ligeledes kan føre bort fra den Vei til Frelse, der nyligen er aabnet i Christus (Col. II, 8). Alle de, som vare indgroede i en tidligere Tro og et tidligere Dannelsestrin (men dette vare de desto fastere, jo mere de ogsaa havde tilegnet sig samme ved Reflexionen) maatte, seete fra det nye Standpunct, synes at være ψυχικοι, for hvilke det nye Princip af den Grund maatte være uforstaaeligt, ja gjælde for en Daarskab, at det i deres umiddelbare Følelse ikke havde fundet den Gjenklang, der syntes at være en Rørelse af den ved Christus meddeelte guddommelige Aand (1 Cor. II, 14). For disse var den hele, fra alle tidligere, saavel jødiske som hedenske, Begreber og Former saameget afvigende, Frelsesoeconomie, der i hele den tidligere Tid havde været skjult, men i Christus var fremtraadt, endnu bestandigt, saavel hvad det Hele, som hvad dens enkelte Dele angaaer, en Hemmelighed, der kun oplodes for de Troende, et

Mysterium, i hvilket kun Christi Aand selv indviede de Udkaarne (Rom. XI, 25. XVI, 25. 1 Cor. II. 7 ff. XV, 51. Eph. I, 9. III, 3 ff. 9 ff. 1 Tim. III, 16. Jfr. Mt. XIII, 11. 1 Pet. I, 10—12).

Denne Roes over det Eenfoldige som det Uskyldige, denne Advarsel mod Philosophien, der, før en christelig havde uddannet sig, maatte staae i fjendtligt Forhold til Christendommen, samt det, at en umiddelbar Tro bestandig fordredes, paadrog allerede tidligt Christendommen Spot og Dadel af dens hedenske Modstandere. Celsus forekastede de Christne, at de forlangte en blind Tro, at de udgave det for et Onde at være viis, for et Gode at være en Daare[2]; hvorimod Origenes gjorde opmærksom paa, at Paulus, 1 Cor. III, 18 f., ikke erklærer Viisdommen overhovedet for en Daarlighed for Gud, men kun denne Verdens Viisdom, d. e. den med uchristelige Meninger opfyldte hedenske Philosophie, og at den blotte Tro af de christelige Lærere kun anbefales dem, som mangle Tid og Færdighed til videnskabelig Undersøgelse af dens Grunde, medens det Bifald, som paa Grund af fornuftige Grunde skjænkes Troeslærdommene, langt maa foretrækkes for den blotte Tro[3]. Dette Sidste havde ogsaa allerede været Origenes's Lærers, Clemens af Alexandriens, Mening. Clemens definerer Troen, i Modsætning til den demonstrative Videnskab, som en guddommelig Naadegave i Gemyttet, ved hvilken samme, uden Formidling ved Beviser, hæves til Anerkjendelse af det øverste Princip for al Væren[4].

---

2) Hos Orig. c. Cels. I, 9: *Φησι δε τινας (των χριστιανων ὁ Κηλσος) μηδε βουλομενους διδοναι ἢ λαμβανειν λογον περι ὧν πιστευουσι, χρησθαι τῳ· μη ἐξεταζε, ἀλλα πιστευσον, και· ἡ πιστις σου σεσωκε σε και Φησιν αὐτους λεγειν κακον ἡ ἐν τῳ βιῳ σοφια, ἀγαθον δ᾽ ἡ μωρια.*

3) Orig. p. ank. St. 13: *πολλῳ διαφερει, μετα λογου και σοφιας συγκατατιθεσθαι τοις δογμασιν, ἤπερ μετα ψιλης πιστεως,* Jfr. III, 44 ff.

4) Strom. II, 4: *ἡ μεν γαρ ἐπιστημη ἕξις ἀποδεικτικη· ἡ πιστις δε χαρις ἐξ ἀναποδεικτων εἰς το καθολου ἀναβιβαζουσα το ἁπλουν.* VII, 10:

Han sammenstiller Troen med den foreløbige Mening (*προληψις*), som man nødvendigviis maa have om den Sag, hvis Beskaffenhed man dog først vil lære at kjende; og han gjør den saaledes paa den ene Side til en ueftergivelig Betingelse for Erkjendelsen [5]), paa den anden sætter han den som trængende til at udvikles ved Erkjendelsen. Saa væsentligt som det er for vor Viden, at den skal grunde sig paa Troen, saa væsentligt er det ogsaa for Troen at udvikle sig til Viden [6]); den maa ikke blive doven og ufrugtbar, men den maa ved Eftertænken hæve sig til Videnskaben, i hvilken den alene naaer sin Fuldendelse [7]). Troen er, saa at sige, en Kundskab til et Omrids af det Hele, til det Nødvendigste; men Erkjendelsen er et stærkt og tilforladeligt Beviis for det i Troen Antagne, som ved Herrens Lære bygges paa Troen og fører til den urokkelige, begribende og videnskabelige Erkjenden [8]). Til saaledes at hæve Troen til Viden yder den verdslige Videnskab *κοσμικη — ἐγκυκλιος — παιδεια*, d. e. de mathematiske, physiske o. dsl. Videnskaber, og i Spidsen for dem Philosophien som Eclecticismus [9]), efter Clemens, væsentlige Tjenester; ligesom den før

---

πιστις μεν ουν ἐνδιατεθον τι ἐστιν ἀγαθον, και ἀνευ του ζητειν τον θεον ὁμολογουσα εἰναι τουτον και δοξαζουσα ὡς ὀντα.

5) Clem. Strom. II, 4: *εἰ τοινυν ἡ πιστις οὐδεν ἀλλο ἡ προληψις ἐστι διανοιας περι τα λεγομενα — ' ου μην μαθησεται τις ἀνευ πιστεως, ἐπει μηδε ἀνευ προληψεως.*

6) Strom. V, 1: *ουτε ἡ γνωσις ἀνευ πιστεως; ουθ' ἡ πιστις ἀνευ γνωσεως.* Jfr. II, 4.

7) V, 1: *την πιστιν τοινυν οὐκ ἀργην και μονην, ἀλλα συν ζητησει δειν προφαινειν φαμεν.* II, 2: *αὐτικα ἡ μελετη της πιστεως ἐπιστημη γινεται.* VII, 10: *δια ταυτης γαρ (της γνωσεως) τελειουται ἡ πιστις, ὡς τελειου του πιστου ταυτῃ μονως γιγνομενου.*

8) VII, 10: *ἡ μεν ουν πιστις συντομος ἐστιν, ὡς εἰπειν, των κατεπειγοντων γνωσις· ἡ γνωσις δε ἀποδειξις των δια πιστεως παρειλλημενων ἰσχυρα και βεβαιος, δια της κυριακης διδασκαλιας ἐποικοδομουμενη τῃ πιστει, εἰς το ἀμεταπτωτον και μετ' ἐπιστημης και καταληπτον παραπεμπουσα.*

9). Clem. Strom. I, 7. VI, 10. Jfr. Justin dial. c, Tryph. Jud. 2.

Christus var det Samme for Grækerne, som Loven var for Jøderne, nemlig en Førerske til Christus, saaledes tjener den nu den Christne til en forberedende Øvelse til den videnskabelige Opfattelse af hans Tro og ligesom til Vold og Pandser mod Vantroes Indvendinger [10]). Saaledes staaer Philosophien som saadan, eller ferend den har optaget det christelige Indhold i sig, saalænge den endnu er *κοσμικη παιδεια*, i Værdi under den christelige Tro, medens den christelige Gnosis, der er fremgaaet af Foreningen af begge, staaer over begge. I hiin underordnede Stilling bliver den verdslige Videnskab sammenlignet med Hagar, Saras, eller den himmelske Viisdoms, Slavinde [11]); og herved var Philosophiens Stilling som theologiæ ancilla givet, der senere blev udtalt af Ambrosius [12]) og i den vestlandske Kirke blev symbolsk [13]) lige ned til Cartesii Tider.

---

[10]) **Strom. I, 5:** *ἦν μεν ουν προ της του Κυριου παρουσιας εἰς δικαιοσυνην Ἑλλησιν ἀναγκαια φιλοσοφια. νυνι δε χρησιμη προς θεοσεβειαν γινεται, προπαιδεια τις ουσα τοις την πιστιν δἰ ἀποδειξεως καρπουμενοις — ἐπαιδαγωγει γαρ και αὐτη το Ἑλληνικον, ὡς ὁ νομος τους Ἑβραιους, εις χριστον. προπαρασκευαζει τοινυν ἡ φιλοσοφια, προοδοποιουσα τον ὑπο χριστου τελειουμενον. — ἐπει και συ τῳ θριγκῳ ὑπεροχυρωσας αὐτην (την σοφιαν) δια φιλοσοφιας και πολυτελειας ορθης, ἀνεπιβατον τοις σοφισταις τηρησαις.* Jfr. VI, 7.

[11]) I, 5.

[12]) De Abrahamo, II, 10.

[13]) Enkelte Ytringer af græske Kirkelærere, som synes at sætte Fornuften endnu høiere, end Clemens gjorde det, bleve uden Følger, selv hos dem, fra hvem de vare komne. Saaledes siger **Athenagoras de resurrect. 14:** *ἡ των της ἀληθειας δογματων, ἡ των ὁπωσουν εἰς ἐξετασιν προβαλλομενων ἀποδειξις, την ἀπλανη τοις λεγομενοις ἐπιφερουσα πιστιν, οὐκ ἐξωθεν ποθεν ἐχει την ἀρχην, οὐδ᾽ ἐκ των τισι δοκουντων ἡ δεδογμενων, ἀλλ᾽ ἐκ της κοινης και φυσικης ἐννοιας, ἡ της προς τα πρωτα των δευτερων ἀκολουθιας.* **Gregor Nyss. de eo quid sit ad imaginem et similit. Dei. Opp. ed. Paris 1615. Tom. I, p. 862 f.:** *ουτω φιλοσοφησον, οὐκ ἐκ των ἐκτος, ἀλλ᾽ ἐκ των ἐντος σου τον κρυπτον θεον γνωρισον ἐκ της ἐν σοι τριαδος — —. ὑπερ γαρ πασαν ἀλλην νομικην και γραφικην μαρτυριαν βεβαιοτερα αὐτη και πιστοτερα.*

Selve Clemens maatte dog i sin Kreds forsvare Philosophien mod Saadanne, som i den saae en Forførelse for Menneskene og et Værk af Djævelen [14]): og i den latinske Kirke finde vi denne Uvillie, denne Mistro mod Philosophien, at være den herskende Stemning. Hvad har — udraaber Tertullian — Athenen at gjøre med Jerusalem, Academiet med Kirken? Vor Underviisning er fra Salomo's Halle, og Salomo har jo selv lært, at man skal søge Herren i Hjertets Eenfoldighed. Lad dem vogte sig, som have indført en stoisk og platonisk og dialectisk Christendom. Vor Videbegjærlighed skal standse ved Christus, vor Undersøgelse ved Evangeliet. Naar vi troe, attraae vi Intet mere, idet vi just troe det, at vi ikke skulle gaae ud over Troen. Nysgjerrigheden vige for Troen, Hæderen for Frelsen. Ikke at vide Noget, der er imod Troesregelen, er at vide Alt [15]). Og, saa godt Tertullian, som vi allerede ovenfor have bemærket [16]), forstod at skjelne mellem Philosophskolernes Vildfarelser og Hjertets uhildede Stemme, som han troede stemmede overeens med Christendommens Grundsandheder, saa holder han dog paa den anden Side en Læres tilsyneladende Urimelighed for et Beviis paa dens Sandhed og Guddommelighed [17]).

---

[14]) Strom. I, 1: *οἱ δε και προς κακυ ἀν την Φιλοσοφιαν εἰσδεδυκεναι τον βιον νομιζυσιν, ἐπι λυμῃ των ἀνθρωπων, προς τινος ἑυρετυ πονηρυ* Jfr. VI, 17.

[15]) Tertuell. de præscr. hæret. 7: Quid — Athenis cum Hierosolymis? quid academiæ et ecclesiæ? quid hæreticis et Christianis? Nostra institutio de porticu Salomonis est, qui et ipse tradiderat, Dominum in simplicitate cordis esse quærendum. 8: Viderint, qui Stoicum et Platonicum et dialecticum Christianismum protulerint. Nobis curiositate opus non est post Christum Jesum, nec inquisitione post Evangelium. Cum credimus, nihil desideramus ultra credere. Hoc enim prius credimus, non esse, quod ultra credere debeamus. — 14: Cedat curiositas fidei, cedat gloria saluti. Adversus regulam nihil scire, omnia scire est.

[16]) § 9, Anm. 6.

[17]) Fra Tertullian skriver sig jo det berømte Paradoxon: prorsus credibile est, quia ineptum est; certum est, quia impossibile est. De carne Christi, 5.

Medens i de følgende Aarhundreder ogsaa mange af den græske Kirkes Fædre ved at erindre Fornuften om dens Svaghed, selv i verdslige Ting, henviste den til Underkastelse under Troen [18]): saa opstillede i Vestlandet Pelagianerne friere Anskuelser ogsaa i dette Punct. Den catholske Tro, siger Julian, anerkjender ingen Autoritet til Skade for Fornuften [19]); men han troer heller ikke, at der forekommer Noget i Skriften, som strider mod Fornuften [20]). — Uden, endog blot hypothetisk, at anerkjende et Fornuftens Veto mod en af Skriftens Lærdomme, var dog Augustinus ogsaa overtydet om, at enhver Modsigelse mellem Skriften og Fornuften maatte beroe paa en Misforstaaelse [21]), og han billigede, ganske ligesom Clemens, at Menneskene stræbte efter at blive sikre paa, at Aabenbaringen stemmede overeens med deres Fornuft: Troen maa gaae forud, den begribende Erkjendelse, Indsigten i Grundene, følge efter; saalidet som man tør vægre sig ved at troe, hvad man ikke strax forstaaer, saavist tør og skal man strax søge, at beskue det, som man allerede har grebet med fast Tro, ved Fornuftens Lys [22]).

Paa det samme Standpunct som Augustin synes den vestlandske Middelalders Philosoph, Scotus Erigena, at ville stille

---

18) F. Ex. Greg. Naz. orat. XXVIII, 28. Jfr. Johannes Dam. de fide orth. I, 1.

19) Hos Augustin. opus imperf. c. Jul. IV, 136: Catholica fides — nullam autoritatem in exitium rationis admittit.

20) S. ovenfor, § 13, Anm. 9.

21) Augustin. ep. CXLIII ad Marcellin.: Si ratio contra divinarum scripturarum auctoritatem redditur, quamlibet acuta sit, fallit verisimilitudine, nam vera esse non potest: rursus, si manifestissimæ certæque rationi velut scripturarum sanctarum objicitur auctoritas, non intelligit, qui hoc facit, et non scripturarum illarum sensum, ad quem penetrare non potest, sed suum potius objicit veritati etc.

22) Consentius havde skrevet til Augustin: quia placuit Deo — per stultitiam prædicationis salvos facere credentes, non tam ratio requirenda, quam auctoritas est sequenda sanctorum. Augustin svarer ham: Corrige definitionem tuam, non ut fidem respuas, sed ut ea, quæ fidei firmitate jam tenes, etiam rationis luce conspicias.

sig, idet han paastaaer, at Autoriteten og Fornuften, paa Grund af, at de begge stamme fra den guddommelige Viisdom, maae stemme overeens, og hverken anerkjender den Autoritet for sand, som strider mod Fornuften, eller den Fornuft for rigtig, som strider mod den sande Autoritet [23]). Men han gaaer videre og tildeler Fornuften en Forrang for Autoriteten. Med Skabningen var ogsaa Fornuften givet (dette minder om Tertullian), men endnu ikke Autoriteten. Autoriteten er fremgaaet af Fornuften, ikke omvendt. Derfor kan man vel ikke anerkjende nogen Autoritet, som ikke billiges af Fornuften, men Fornuften staaer urokkelig fast ved egen Kraft, og trænger ikke til nogen Autoritet. Derfor maa man først — dette er just det Modsatte af det Forhold, som Clemens og Augustin opstillede — betjene sig af Fornuften, og først bagefter af Autoriteten [24]).

Paa de to Nysnævntes Standpunct traadte den Mand, der har grundet den scholastiske Theologie, Anselm af Canterbury, tilbage. I Roscelins Behandling af Trinitetslæren var Dialectiken bleven farlig for det kirkelige Dogma. Derfor ivrede Anselm mod deres Formastelighed, som bestride en Sætning af den

[23]) De divis naturæ, I, 68: Nulla — auctoritas te terreat ab his, quæ quæ rectæ contemplationis rationabilis suasio edocet. Vera enim auctoritas rectæ rationi non obsistit, neque recta ratio veræ auctoritati. Ambo siquidem ex uno fonte, divina videlicet sapientia, manare, dubium non est.

[24]) Sammest. 71: Non ignoras, majoris dignitatis esse quod prius est natura, quam quod prius est tempore. Rationem priorem esse natura, auctoritatem vero tempore, didicimus. Quamvis enim natura simul cum tempore creata sit, non tamen ab initio temporis atque naturæ coepit esse auctoritas. Ratio vero cum natura et tempore ex rerum principio orta est. Auctoritas siquidem ex vera ratione processit, ratio vero nunquam ex auctoritate. Omnis autem auctoritas, quæ vera ratione non approbatur, infirma videtur esse. Vera autem ratio, quum virtutibus suis rata atque immutabilis munitur, nullius auctoritatis astipulatione roborari indiget. Nil enim aliud videtur mihi esse vera auctoritas, nisi rationis virtute cooperta (?) veritas, et a ss. patribus ad posteritatis utilitatem literis commendata. — Ideoque prius ratione utendum est, ac deinde auctoritate.

christelige Troesbekjendelse, forbi de ikke kunne fatte den[25]). Den Christne skal gjennem Troen skride fremad til Viden, han skal ikke ved sin Viden lade sig føre til Troen, eller, naar han ikke kan begribe Et eller Andet, forlade Troen; men naar det lykkes ham at arbeide sig frem til Begriben, saa glæder han sig, lykkes det ham derimod ikke, saa modtager han det, som han ikke kan fatte, med Ærefrygt[26]).

Den samme Strid: om Tro eller Viden skulde have Forrangen, fornyedes ved Abælard og Bernhard af Clairvaux. I den Fordring, at man skulde antage Kirkens Lærdomme uden Undersøgelse, blot paa Grund af dens Autoritet, saae Abælard kun en Udueligheb hos dem, der gjorde den, til rigtigt at opfatte og foredrage Troeslærdommene; skulde hiin Regel gjælde, saa var der intet Andet at gjøre, end at skjænke saavel det falske som det sande Foredrag Tiltro; det vilde da ikke være muligt at gjendrive nogen Overtro hos nogetsomhelst Folk, hvor blind og fordærvelig den end monne være, da enhver har en saadan Autoritet for sig; allerede Sirach siger (XIX, 4): Den som troer hurtigt, er letsindig; men hurtigt- eller lettroende er den, som skjænker en Paastand, der bydes ham uden Angivelse af Grunde, sit Bifald, før han efter Evne har overveiet, om den fortjener at troes[27]). Herimod istemmede den hellige Bernhard næ-

---

[25]) De incarnatione verbi 2, 3.

[26]) Epp. II, 41: Christianus per fidem debet ad intellectum proficere, non per intellectum ad fidem accedere aut si intelligere non valet, a fide recedere. Sed cum ad intellectum valet pertingere, delectatur: cum vero nequit, quod capere non potest, veneratur. Jfr. ogsaa det bekjendte: Neque enim quæro intelligere ut credam; sed credo ut intelligam. Proslog 1.

[27]) Abælardi introd. ad theol. II, 3: Quomodo — audiendi sunt, qui fidem rationibus vel adstruendam vel defendendam esse denegant? — Si enim, cum persuadetur aliud ut credatur, nil est ratione discutiendum utrum ita scilicet credi oporteat, vel non: quid restat, nisi ut æque tam falsa, quam vera prædicantibus acquiescamus? — — Unde et in ecclesiastico scriptum est: Qui credit cito, levis est corde, et minorabitur. Cito autem, sive

sten den samme Tone, som Tertullian: Den Frommes Tro troer, den undersøger ikke. Men hiin (Abælard) er mistroisk selv imod Gud (hvilken grov Misforstaaelse eller hvilken ondskabsfuld Fordreielse!) og vil ikke troe det,* som han siger, før han har undersøgt det ved sin Fornuft. Imod det Sted af Sirach, som Abælard anførte for sig, stillede Bernhard et af Jesaias (VII, 9), efter den falske Oversættelse, som allerede af Augustin og Anselm var lagt til Grund for deres Theorie [28]). — Denne Anskuelse vedblev at være den herskende blandt Scholastikerne. Hvad der er over Naturen, siger Thomas, det fastholde vi ved Troen alene; men hvad vi troe, det skylde vi Autoriteten. Ved Fornuftgrunde kunne Troessandhederne derfor ikke positivt begrundes, men det kan idetheieste paavises, at de ikke ere noget Umuligt. Derimod have Grunde, som man maaskee kunde hente fra andre Videnskaber mod enkelte theologiske Sætninger, saa liden Kraft, at tvertimod alt det i andre Discipliner, som strider mod den aabenbarede Lære, just derved bevises at være falsk [29]).

---

facile credit, qui indiscrete atque improvide his, quæ dicunt, prius acquiescit, quam hoc, ei quod persuadetur ignota ratione, quantum valet discutiat, an scilicet adhiberi ei fidem conveniat. — Nunc vero e contra plurimi solatium suæ imperitiæ quærunt, ut, cum ea de fide docere nituntur, quæ, ut etiam intelligi possint, disserere non sufficiunt, illum maxime fidei fervorem commendent, qui ea quæ dicantur antequam intelligat credit, et prius his assentit ac recipit, quam, quæ ipsa sint, videat, et an recipienda sint agnoscat seu pro captu suo discutiat.

28) Bernhard. ep. 359; Fides piorum credit, non discutit. Sed iste Deum habens suspectum, credere non vult, nisi quod prius ratione discusserit. Cumque propheta dicat: Nisi credidritis non intelligetis, iste fidem voluntariam nomine redarguit levitatis, abutens isto Salomonis (!) testimonio: Qui credit cito etc.

29) Thomas Aquin. I, 99, 1: Ea quæ sunt supra naturam, sola fide tenemus: quod autem credimus, auctoritati debemus. Unde in omnibus asserendis sequi debemus naturam rerum, præter ea, quæ auctoritate divina traduntur, quæ sunt supra naturam. I, 32, 1: Quæ igitur fidei sunt, non sunt tentanda probare nisi per auctoritates his, qui auctoritates suscipiunt. Apud alios vero sufficit,

Jo mere Fornuften i Overgangen fra Middelalderen til den nyere Tid begyndte at gaae sin egen Gang, desto mindre kunde saavel dens frivillige Overeensstemmelse med Auctoriteten, som dens Forstummen for denne, i Længden vedvare. Dens Uovereensstemmelse med Kirkelæren blev udtalt, om ogsaa i Begyndelsen kun saaledes, at den, snart alvorligt meente, snart forstilte Erklæring, at den bøiede sig under samme, forenedes dermed. De italienske Philosopher og Fritænkere i Reformationsaarhundredet vidste ikke nogen anden Maade, paa hvilken de uden Fare kunde udtale deres Tvivl med Hensyn paa det kirkelige Dogma, end at skrive denne paa den menneskelige Fornufts Regning, hvilken de imidlertid ikke erklærede for befsiet til, at gjøre sin Anskuelse gjældende imod den kirkelige. Saaledes skrev Petrus Pomponatius i Begyndelsen af det 16de Aarhundrede et Skrift om Sjælens Udødelighed, hvori han erklærede, at denne, som ikke kunde bevises ved Fornuftgrunde, blev vis ved Aabenbaringen [30]; saaledes beviste et Aarhundrede senere Vanini, at det var muligt, ved Fornuftslutninger at udlede af visse Skriftsteder, at Djævelen var mægtigere end Gud; men han erklærede ligeledes, at han anerkjendte Kirkelærens Autoritet. Disse

defendere, non esse impossibile quod prædicat fides. I. 1, 6: Quidquid in aliis scientiis invenitur veritati hujus scientiæ (sacræ doctrinæ) repugnans, totum condemnatur ut falsum.

30) Petrus Pomponatius, de immortalit. animæ, c. 15: Mihi — videtur, quod nullæ rationes naturales adduci possunt cogentes, animam esse immortalem, minusque probantes animam esse mortalem — quapropter — nisi per Deum hoc certificari posse non existimo. — Quapropter dico, quod — multifariam per prophetas et bona supernaturalia hanc quæstionem Deus terminavit — novissime autem per filium, — eam quæstionem dilucidavit. — Quanto lux distat a lucido et veritas a vero — tanto efficacius hoc demonstrat immortalitatem animæ; quare si quæ rationes probare videntur mortalitatem animæ, sunt falsæ et apparentes, cum prima lux et prima veritas ostendant oppositum; si quæ vero videntur probare ejus immortalitatem, veræ quidem sunt et lucidæ, sed non lux et veritas: quare hæc sola via inconcussa et stabilis est: ceteræ vero sunt fluctuantes.

den frafaldne Tænknings Udflugter gjennemskuede den catholske Kirke skarpsindigere end Luther. Sorbonnen fordømte den Lære, at Noget kunde være sandt i Philosophien, som var falsk i Theologien og omvendt, og Vanini blev brændt: Luther dadlede hæftigt denne Dom af Sorbonnen, fordi han meente, at naar Fornuft- og Troessandhedens Eenhed fastsættes, Troen derved underlagdes Fornuftens Indsigt [31]) —: som om man ikke tværtimod ved hiint Forbud havde villet afspærre Fornuften den Bagdør, gjennem hvilken den tænkte at kunne snige sig fra Kirketroens Overherredømme.

Luther meente det nu rigtignok alvorligt med den Paastand, at Fornuften og Troen laae i en Strid, i hvilken den første altid maatte have Uret, og han var saaledes en consequentere Augustinianer end selve denne Kirkefader havde været det; skjøndt han heller ikke ganske bliver sig selv liig i sine Ytringer, hvori tildeels Forandringen i hans Stilling kan være Skyld, idet han kunde bestride Klosterløfterne og andre af den gamle Kirkes Misbrug med Fornuften, hvilken han derimod senere, i Sacramentstriden, havde imod sig. Dog kan man omtrent sammenstille Følgende som Indbegrebet af hans Anskuelse af den menneskelige Fornuft og Videnskab i dens Forhold til Troen og Aabenbaringen. Fornuftens eiendommelige Gebeet, paa hvilket den ogsaa efter Faldet — skjøndt selv i denne Function ikke ganske uformørket — hersker som uindskrænket Eneherskker, er Menneskets verdslige Liv, hans huuslige, selskabelige og borgerlige Forhold: her leder Fornuften ham ikke alene til Klogskab og Duelighed, men viser ham ogsaa, hvad der er Ret og Uret. Medrette bliver den derfor i denne Henseende priist som den ædleste Gudsgave [32]). Anderle-

[31]) Luther's WW. X. Bd., S. 1396: Sorbonnen, Moderen til alle Vildfarelser og Kjætterier, har ret givet en skjændig Erklæring fra sig, idet den har skrevet, at det, som er sandt i Theologien, ogsaa er sandt i Philosophien. Og tilmed har den fordømt alle dem som Kjættere, der troe det Modsatte. Thi ved denne afskyelige Lære har den tydeligt nok givet tilkjende, at man maa tage Troessandhederne fangne under den menneskelige Fornufts Aag.

[32]) Luthers Werke, XIX, S. 1717: Det er en afgjort Sag, at Fornuften blandt alle Ting i dette Liv er det Fornemste og Bedste, ja

des derimod forholder det sig med de guddommelige Ting, eller paa det religiøse Gebeet. Her er Fornuften siden Syndefaldet blind, og idet den dog formaster sig til ogsaa at ville gjøre Noget her, begaaer den lutter Feiltrin og Misgreb [33]). Fordi den af sig selv hverken kjender eller elsker Gud, og kun forstaaer at opstille Tvivl og Indvendinger mod hans Lære og hans Bud, er den Guds og hans Aabenbarings største Fjende, og jo skarpere og sindrigere den er, desto farligere er den [34]). De guddommelige Ting maae som overfornuftige forekomme Fornuften

---

noget Guddommeligt. — Men (XII, S. 398): Du maa her skjelne imellem — evige og timelige Ting. I timelige Ting og i det, som angaaer Mennesket, der er Mennesket fornuftigt nok, der behøver han intet andet Lys end Fornuften. Derfor lærer Gud heller ikke i Skriften, hvorledes man skal bygge Huse, forfærdige Klæder, gifte sig, føre Krig, seile, eller deslige — thi dertil er det naturlige Lys tilstrækkeligt. — Ja, (VII, S. 1621) saavidt kan Fornuften ogsaa komme i Erkjendelsen af Gud, at den har cognitionem legalem, at den veed Guds Bud, og hvad der er Ret og Uret. Jfr. V, S. 761.

[33]) WW. XII, S. 398: (Fortsættelse af det i forrige Anm. anførte Sted): Men i guddommelige Ting, d. e. i det, som angaaer Gud, nemlig, hvorledes man skal handle for at det skal være Gud behageligt og forat man kan blive salig, der er Naturen dog ganske stokblind, saa at den ikke kan give den mindste Underretning om hine Ting. Den er dumdristig nok og tumler løs som en blind Hest; men Alt, hvad den udvikler og slutter, det er saavidt falsk og vildfarende, som Gud lever.

[34]) WW. VIII, S. 2048: (Om Fornuften skal man mene og sige) at Fru Fornuft ikke frygter Gud, ikke elsker ham eller har Tillid til ham, men frisk væk, uden al Sky, foragter ham; hverken bryder sig om hans Trusler eller Løfter; og tilmed har den hverken Lyst eller Kjærlighed til hans Ord og Villie, men murrer og knurrer, skjænder og buldrer, især naar det gaaer ilde. V, S. 1312: Paa Jorden er der blandt alt Farligt ikke noget Farligere end en høitbegavet, sindrig Fornuft, især deleshed naar den giver sig af med de aandelige Ting, de som angaae Sjælen og Gud. Thi det er lettere muligt at lære et Æsel at læse end at blinde hines Fornuft og føre den til det Rette; skjøndt den jo dog skal blindes og tilintetgjøres.

som ufornuftige[35]. Idethvierste en negativ Stemme, et Veto, indrømmer Luther den paa dette Gebeet[36]; men paa andre Steder berøver han den ogsaa dette — og det er fra hans Standpunct consequentere — og fordrer en Tro paa Aabenbaringens Hemmeligheder, som ikke er gjort usikker ved Fornuftens Indvendinger[37]. Medens saaledes før Troen og Gjenfødelsen Fornuften kun kan stride mod Aabenbaringen, og medens man kun ved at tilbagetrænge og blinde den, ikke ved nogensomhelst positiv Forberedelse, kan komme til Troen, saa underordner den sig dog, efterat Mennesket er gjenfødt og blevet troende, under Aabenbaringen som tjenende Redskab[38]. Da imidlertid Forstandens Gjenfødelse ligesaalidt som Villiens nogensinde naaer sin Fuldendelse i dette Liv; og der ogsaa bestandigt bliver et Misforhold mellem guddommelig Sandhed og menneskelig Fatteevne, saa seer Luther igjen bort fra denne Forskjel mellem den uigjenfødte og den gjenfødte Fornuft og formaner i Tertullians Aand til, i Troessager at blive staaende ved det simple Ord, at indskrænke

---

35) WW. II, S. 2541: Fornuften maa mod sin Villie bekjende, at det (aandelige og Troessager) er den for høit. — Tragter den efter at begribe det ved egne Kræfter, bliver den til Nar derover. Den skal nok lade det blive ved Forsættet; derfor maa den sige, at det, som den tænker over, i dens Øine og efter dens Mening er Daarskab.

36) WW. XIX, S. 1940: Hvorvel Fornuften ikke kan forstaae Guds Lys og hans Gjerninger, eller ved egen Kraft naae dem, saaat den in affirmativis dømmer ganske grovt og usikkert: saa er dog in negativis, d. e. hvad en Ting ikke er, dens Dom og Opfattelse vis. Thi Fornuften begriber ikke hvad Gud er, derimod begriber den aldeles sikkert hvad Gud ikke er.

37) WW. XII, S. 859: Naar jeg veed, at det er Guds Ord, og at Gud har talt saaledes, saa spørger jeg ikke videre om, hvorledes det kan være sandt, og lader mig nøie med Guds Ord, det rime sig saa med Fornuften som det vil. Saaledes skulde enhver Christen ogsaa gjøre ved alle Artikler i vor hellige Tro, o. s. v.

38) WW. XXII, S. 764: Fornuften hjælper ikke Noget i Troessager før, men efter, Troen; ligesom ogsaa Tungen og alle menneskelige Kræfter og Lemmer. Efterat Fornuften er oplyst ved d. h. Aand, tjener den Troen, men uden Tro bespotter den Gud ligesom alle indvortes og udvortes Kræfter og Lemmer.

Fornuften til det Gebeet, der er den anviist, og at holde Theologien adskilt fra Philosophien[39]).

Denne Lutherske Theorie blev videre uddannet af de senere Dogmatikere. Fremfor Alt maa man skjelne imellem Fornuften før og efter Faldet, mellem Philosophien i og for sig og dens Fremtræden i en syndig Person; ikke om hiin, men vel om denne gjælder det, at den er fjendsk mod Aabenbaringen[40]). I og for sig ere Troeslærdommene kun over Fornuften, men mod Fornuften som den nu er stride de alle[41]). Ikke slet saa skarp lader Grændsen sig drage mellem den uigjenfødte og den gjenfødte Fornuft. Thi da Gjenfødelsen aldrig fuldendes i dette Liv, saa bliver der ogsaa i den Gjenfødte en uovervunden Rest tilbage af Fornuftens Modstand mod Troen, ligesom Sara, der dog udentvivl var gjenfødt, loe ad Guds Forjættelse. Og selv om man antog, at Gjenfødelsen var fuldendt, saa maa jo efter 2 Cor. X, 6 al Fornuft, følgelig ogsaa den gjenfødte, tages fangen under Lydigheden mod Christus. Herved er imidlertid ikke enhver Brug af Fornuften i Troessager udelukket. Tilladt, jo nødvendig er Brugen af den som Organ og Instrument til Modtagelse og Tilegnelse, Udvikling og Anvendelse af den aabenbarede Lære; men det kan ikke tillades, at den opkaster sig til Norm og Rettesnor,

---

[39]) WW. III, S. 1321: Jeg har ofte talt derom og vilde ret gjerne have, at vi skulde adskille disse to Riger fra hinanden, Ordet og Fornuften; thi Fornuften, saa skjøn og herlig den ogsaa er, hører dog alene til Verdensriget, der har den sit Herredømme og sit Gebeet. Men i Christi Rige, der har alene Guds Ord Herredømmet. VIII, S. 2121: Man skal ikke sammenblande Philosophien med Theologien, men paa det Allerviseligste vide at skille det Ene fra det Andet.

[40]) Quenstedt, theol. didact. polem. P. I. C. III, Sect. 2. p. 38: Disting. inter rationem in homine ante lapsum et post lapsum: illa, quatenus talis, nunquam adversata fuisset revelationi; hæc vitio corruptionis adversatur sæpissime. Om Philosophien s. p. 43.

[41]) P. anf. St. p. 43: Articuli fidei in se non sunt contra rationem, sed solum supra rationem; per accidens vero fit, ut sint etiam contra rationem, quando ratio judicium sibi de illis sumit ex suis principiis, nec sequitur lucem verbi, sed eosdem negat et impugnat.

og gjør sig til Maalestok for Aabenbaringens Sandhed. Saalidet Fornuftens formelle Principer forkastes af Nogen, saalidet skulde man ville gjøre de materielle gjældende i Troessager[42]). Grammatikens og Rhetorikens Regler finde fuld Anvendelse i Skriftfortolkningen, de logiske Love ved Dogmernes og de moralske Lærdommes Udledning af Skriften: men af metaphysiske Sætninger, som den, at af Intet bliver Intet, at slutte, at Skabelsen er umulig, det gaaer ikke an, og de mathematiske Axiomer, at Een ikke er tre, at Delene ikke ere større end det Hele, strande ved Anvendelsen paa Aabenbaringens Gebeet, hiint paa Treenighedens Mysterium, dette paa Fortællingen om den vidunderlige Bespiisning. Ligesom imidlertid Distinctionen mellem formale og materiale Fornuftprinciper allerede i og for sig er vaklende, saa indtræde her ogsaa Collisionstilfælde. Den Sætning af Mathematiken, at Eet ikke er tre, som skal være materiel, fører umiddelbart til det formel logiske Identitets- og Contradictions-Princip (A = A, eller A ikke = non A); ligesom ogsaa f. Ex. den Sætning: virgo parit, i dens strænge kirkelige Betydning ikke blot strider mod Naturvidenskabens materiale Love, men ligesaameget mod det formel logiske Contradictionsprincip. Her nødtes man til at bruge Spidsfindighed: Logiken skulde kun kunne fælde den Dom, at to Sætninger gjensidigen modsagde hinanden, f. Ex. Sætningerne: Christus er blot Menneske, og, Christus er ikke blot Menneske; og denne Dom skulde kun afgjøre, at begge ikke kunde være sande, ikke, hvilken af begge der var den sande; om Modsigelsen i Sætningen selv, mellem Subjectet og Prædicatet — contradictio in adjecto, f. Ex. just virgo parit, eller Deus est homo, tilkommer der ikke Logiken og følgelig ei heller Fornuften, nogen Dom[43]).

Til disse Bestemmelser med Hensyn til den subjective Side svare lignende med Hensyn til den objective eller Troesstoffet. Blandt

[42]) V. anf. St.: Ratio ut instrumentum, non autem ut norma et judex admittitur; principia rationis formalia nemo rejicit, materialia, quae sint mysteriorum norma, nemo sanus recipit.

[43]) Quenstedt, v. anf. St. p. 42 efter Menzer.

Kjendetegnene paa en Troesartikel anførtes dens Ophøiethed over den menneskelige Fatteevne, dens inevidentia, som et Tegn paa, at den ikke havde sin Oprindelse fra Fornuften; vel adskilte man fra de Artikler, der blot kunde øses af Aabenbaringen, dem, om hvilke Fornuften ved sine egne Kræfter kunde have nogen Kundskab (articuli puri et mixti): men ogsaa disse sidste skulde, skjøndt man kunde komme til dem ved Fornuften, blot troes for Aabenbaringens Skyld[44].

Med hiint Fornuftens Veto, om hvilket Luther havde ladet falde et Ord, som han snart tog tilbage, begyndte Socinianerne at gjøre Alvor af det. Man maa ikke troe Noget, som ikke er sandt; men Intet kan være sandt, som aabenbart strider mod Fornuften, eller i sig indeholder en Modsigelse[45]. Dog, Et er det, ikke at kunne begribe Noget, et Andet, at begribe, at Noget er umuligt; saa daarligt som det vilde være at erklære Noget, som støtter sig paa et guddommeligt Vidnesbyrd, for umuligt, fordi vi ikke forstaae det — da vi dog ofte maa antage Meget, som vi ikke begribe — ligesaa urimelig vilde den Fordring være, at vi skulde troe det, som vi indsaae at være umuligt; da snarere i et saadant Tilfælde, som allerede tidligere er bemærket, Skriften maa fortolkes anderledes end den ved første Øiekast synes at lyde[46]. Ogsaa hiint fra det Ufornuftige adskilte Overfornuftige, eller de saakaldte Aabenbaringens Hemme-

44) Samme, v. anf. St. C. 5. Sect. 1. p. 242.

45) Faustus Socinus: Quod regni Poloniæ etc. c. 4. (Bibl. Fr. Pol. I, p. 697 f.): Quasi vero aliquid vel firmiter credi debeat, quod verum esse nequeat, vel quidquam verum esse queat, quod cum ipsa ratione manifeste pugnet ac contradictionem implicet.

46) F. Socini Defensio animadversionum in assertiones theologicas collegii Posnaniensis de trino et uno Deo, c. 3. (Bibl. Fr. Pol. I, 2. p. 636): Animadvertendum est, longe aliud esse, quidpiam mente non capere, et capere mente, quidpiam esse non posse. Seu, aliquid negare, quia id apprehendere nequeas; et idcirco aliquid negare, quia, id esse non posse, deprehendas. Alterum omnino stultum est, ubi Dei testimonium de ea re non obscurum profertur. Alterum vero tantam vim habet, ut divina testimonia, quantumvis prima facie aperta, aliter interpretari et permit-

ligheder, hedde kun saaledes, fordi de blot kunde blive Menneskene bekjendte ved en Aabenbaring, ingenlunde fordi de, selv efterat Aabenbaringen har fundet Sted, endnu bestandigt skulde overstige al menneskelig Fatteevne [47]). Der gives rigtignok visse Bestanddele af den christelige Tro, der aldrig ville blive os ganske klare, f. Ex. Enkeltheederne i den Maade, paa hvilken vor tilkommende Opstandelse og Forherligelse vil gaae for sig: men om disse Puncter have vi heller ikke modtaget nogen Aabenbaring, eiheller fordrer Gud af os, at vi skulle troe paa dem [48]). Fornuften maa altid høre paa, at det sømmer sig for den at tie, at være underdanig, at troe; men det Første, der maa tilkomme Fornuften, er tværtimod at begribe; eller, hvorledes kan den skjænke sit Bifald til en Lære, som den ikke forstaaer? hvorledes kan den tie, naar den, efterat have faaet Indsigt i en Lære, opdager aabenbar Modsigelse i den [49])?

---

tat et cogat, quam ipsa verba sonent. Jfr. Samme: de auct. s. script. c. 2. (Bibl. I, p. 275); Osterod, Unterrichtung, S. 43: Et er det, at man ikke kan begribe Noget med sin Fornuft (thi vi tilstaae gjerne, at et christent Menneske bør troe Meget, som han ikke kan begribe med sin Forstand), et Andet er, at Forstanden viser, siger, vidner og udtaler, at Noget paa ingen Maade kan være muligt eller sandt. Derfor skal man vide og være overbeviist om, at endskjøndt mange Ting, som vi nødvendigviis maae troe, og som findes i den h. Skrift, overgaae al menneskelig Forstand, saa stride de dog ikke mod den menneskelige Fornuft og Forstand, d. e. vor Fornuft lærer os ikke aabenlyst, tydeligt og klart, at de skulle være falske og ikke sande.

47) Jon. Schlichting disp. de s. trinit. p. 70: Mysteria divina non idcirco mysteria dicuntur, quod, etiam revelata, omnem nostrum intellectum captumque transscendunt, sed quod non nisi ex revelatione divina cognosci possunt.

48) Samme, sammest. p. 123.

49) Samme, sammest. p. 126 ff.: — — Tacere, inquit (Modstanderen), rationis est, captivari, acquiescere. Est sane: sed rationis vel imprimis est, intelligere; quomodo enim acquiescit alicui dogmati, antequam illud intelligat? Num vero tacebit, si intellecto dogmate manifestam in illo contradictionem et apertam falsitatem deprehendet?

I samme Aand ytrede Arminianerne sig derom. Hvad den menneskelige Fornuft erkjender for falsk, det kan paa ingen Maade holdes for Sandhed i guddommelige Ting. Thi hverken kan een og samme Ting være falsk og sand, ei heller kan der gives to Sandheder, der modsige hinanden [50]). Fornuften er ligesaavel fra Gud som Skriften, og det er derfor ligesaa umuligt, at den philosophiske og den theologiske Sandhed kunne stride mod hinanden, som at Gud kan komme i Strid med sig selv. Aabenbaringen forholder sig kun til Fornuften som et større Lys til et, forresten ligeartet, mindre, den ødelægger ikke Fornuften, men gjør den fuldkomnere, saaat den ved Aabenbaringens Hjælp klart begriber det, som den ved egen Kraft ikke kunde fatte [51]).

Nu see vi allerede Navnet og Begrebet theologia rationalis komme i Brug ved Cartesii Disciple. Hvad der er udenfor os og ifølge sin Natur forskjelligt fra os, siger Cartesianeren Roell i sin Dissertatio de theologia rationali [52]), det kunne vi kun erkjende og bedømme ved Noget i os: efter vor Erkjendelsesevnes medfødte Love og Færdigheder. Naar vi derfor ikke uden Forskjel skulle holde Alt for guddommeligt, hvad der bliver os budt under denne Titel; saa maa det Ord og den Gjerning, som vi skulle anerkjende for guddommelige, undersøges, for at vi kunne see, ikke blot om de ikke muligviis ogsaa kunde have en Skabning til Aarsag; men ogsaa, om de i enhver Henseende ere Gud værdige. Men naar jeg kun ved Fornuften

---

50) Episcop. Opp. II, 2, p. 331 f.

51) Limborch, theol. christ. I, c. 12, § 4: Recta ratio — non minus a Deo est quam scriptura, nobisque indita tanquam lux, cujus ope verum a falso discernere possumus. Non enim credendum, revelationem divinam ullatenus pugnare posse cum ratione recta, aut aliquid philosophice posse esse verum, quod theologice sit falsum. Cum enim ratio non minus sit a Deo quam revelatio, si hæc inter se pugnarent, Deus sibi ipsi esset contrarius. Lux luci contraria non est, sed una altera major est. Revelatio non destruit, sed perficit rationem, adeo, ut, quod ratio sola non apprehendebat, id accedente revelatione clare percipiat.

52) Franequeræ 1686 (c. 140 ff.)

kan komme til den Indsigt, at Noget er en guddommelig Aabenbaring, saa følger heraf, at Intet kan være guddommeligt, som strider mod Fornuften. Thi hvis Noget skulde være sandt, som stred mod Fornuften, saa vilde denne altsaa være falsk, og vi vilde savne ethvert Kjendemærke paa Sandheden, ogsaa paa den aabenbarede, og der vilde ingen Modstand kunne gjøres mod Scepticismens og Atheismens Indtrængen. Men, skjøndt nu saaledes Intet kan være aabenbaret, som strider mod vor Fornuft, saa er det dog udenfor al Tvivl, at Gud kan aabenbare Mere om sig, sit Væsen og sine Raadslutninger, end vi vilde have været istand til at opdage, selv ved den yderste Anstrængelse af vor Fornuft. Naar Gud aabenbarer Noget af den Art, saa maae vi troe det, ogsaa uden fuldstændigt at kunne begribe det. Men ikke uden Grund og blindthen, men paa fornuftige Grunde. Vi maae først have undersøgt, hvem der taler, og hvad han taler til os; vi maae have forskaffet os en fornuftig Overbeviisning saavel om Aabenbaringens Mening som om dens høiere Oprindelse, for ikke at antage noget Falsk istedetfor det Sande. Fornuften maa bedømme, om det er Gud, som her taler, og den maa undersøge Indholdet af hans Tale. Denne Anvendelse af Fornuften udelukke endog Aabenbaringens Hemmeligheder ikke. Vel kan Fornuften ikke fuldstændigt begribe Læren om Triniteten, om Menneskevordelsen og Forsoningen, men den begriber dog Saameget, at saadanne Lærdomme ikke kunne begribes af den endelige Fornuft, og at de desuagtet maae troes, naar Fornuften ved sikre Grunde har overbeviist sig om, 1) at det Ord, i hvilket de indeholdes, er guddommeligt, 2) at hine Lærdomme virkeligt ere aabenbarede i det, og 3) at de ikke staae i Strid med vor Fornuft, der jo aldrig bringer det til en fuldstændig Forestilling om det guddommelige Væsen. Naar vi nu ad denne Vei kunne komme til en fast Overbeviisning ogsaa med Hensyn paa Mysterierne, saa er vor Tro dog vel fornuftig. Thi om og vor Fornuft i og for sig ikke var istand til at lære os hine Hemmeligheder, saa overbeviser den os dog, efterat de ere blevne aabenbarede, om deres Sandhed og Troværdighed,

og saaledes stemme Aabenbaring og Fornuft paa det Herligste overeens[53]).

Begrebet: det Overfornuftige eller Troens Mysterier, som allerede Socinianerne og Arminianerne havde reduceret til det Relative og Temporelle, at det omfattede de Sandheder, som Fornuften ikke kunde finde; men i hvilken den, naar de vare aabenbarede, vidste at finde sig — blev fuldkomment ophævet af engelske Deister. En af deres Anførere, Toland, beviste i et eget Skrift, at der ikke blot ikke fandtes Noget i Evangelierne, som stod i Strid mod Fornuften, men at der heller ikke var Noget deri, som i og for sig oversteeg dens Kræfter, og derfor maatte kaldes et Mysterium[54]). De ubegribelige Hemmeligheder ere i Theologien ganske det Samme, som qualitates occultæ i Philosophien, begge ere kun beregnede paa at stoppe Munden paa dem, der forlange Grunde hvor man ingen kan angive, og paa, saameget som muligt, at holde Menneskene i en fordeelagtig Uvidenhed[55]). Naar man sammenligner alle de Steder, paa hvilke der i det N. T. er Tale om Hemmeligheder, saa finder man, 1) at der derved forstaaes saadanne Ting, som efter deres indre Væsen vel ere begribelige, og kun kaldes Hemmeligheder paa Grund af det Dække, hvormed de en Tidlang eller for visse Personer have været tilhyllede; 2) at dette Dække fuldstændigt er borttaget ved Evangeliet; hvoraf 3) følger, at saadanne Lærdomme ikke mere i egentlig Betydning kunne kaldes Hemmelig-

---

53) Et si hac via pervenire in iis quoque ad fidei πληροφορίαν detur, nemo dubitabit, quin religio, qua Deum triunum colimus, — sit rationalis. (Thi nullo negotio intelligi potest, secundum rationem et rationale non id tantummodo esse, hvad der er Mennesket indlysende ved Anvendelsen af dets Fornuft, sed et illud, quod in alio licet solo ex alio semine natum, cognatum tamen agnoscit — p. 15 f.) Atque adeo amice hic ratio et revelatio conspirant.

54) Christianity not mysterious: or a treatise, shewing, that there is nothing in the Gospel contrary to reason, nor above it: and that no christian doctrine can be properly call'd a mystery. By John Toland. London 1702 (2det Oplag).

55) p. 123 f.

heder [56]). Det Dække, som for en viss Tid gjorde visse Troessandheder til Hemmeligheder, er deels alle historiske Sandheders Natur, at de, før de virkeligt indtræde, ganske naturlig ere Menneskene ubekjendte — som f. Ex. Jesu Sendelse og Død, hvorom de tidligere Aartusinder ikke kunde vide Noget, — eller kuns kunne blive gjorte bekjendte ved Gud, som de Dødes Opstandelse; og at mange, efterat de ere foregaaede, let igjen forglemmes, naar Gud ikke sørger for at bevare en Efterretning derom. Deels er der i N. T. Tale om Hemmeligheder med speciellere Hensyn paa det Dække af Billeder og Ceremonier, som i den gamle Pagt laae over den rene religiøse Sandhed, Moses Dække, men som Christus har borttaget. Ligeledes kalder Jesus Betydningen af sine Taler i Lignelser en Hemmelighed, men i den Udtydning af samme, som han meddeelte sine Disciple, har han fuldkomment afklaret denne. Derfor mener ogsaa Toland, at der virkeligt ikke findes nogen Lære i det N. T. som er absolut ubegribelig, men at først Kirkelærere og Scholastikere ved at indblande fremmede Philosophemer og egne Grublerier, tildeels i den hierarchiske Hensigt, at holde Folket i en saameget desto større Afhængighed af Clerus, have udklækket de saakaldte Mysterier [57]).

Saa rationelt som disse Theorier lyde, saa ere de dog forsaavidt overfladiske, som de første — Socinianernes, Arminianernes og Cartesianernes — ikke skjelne mellem Aabenbaringens Begreb og den givne christelige. Lad det ogsaa være nok saa vist, at en Religion, i hvilken Aabenbaringens Idee var virkeliggjort, ikke kunde stride mod Fornuften, saa er det dog endnu et ganske andet Spørgsmaal, om ogsaa den christelige Religion, der fremtræder som en Aabenbaring, ikke indeholder noget Fornuftstri-

---

[56]) p. 94: These passages — prove — first, that the mysteries of the Gospel were certain things in their own nature intelligible enough, but called mysteries by reason of the vail, under which they were formerly hid. Secondly, that under the Gospel this vail is wholly removed. From which, thirdly, follows, — that such doctrines cannot now properly deserve the name of mysteries.

[57]) Chapt. 3.

digt; hvilket imidlertid saavel Arminianer som Socinianer saa tillidsfuldt forudsætte, at de erklære enhver Skriftfortolkning for falsk, der bringer en saadan Strid for Dagen. Hvad den deistiske Beviisførelse mod Hemmelighederne angaaer, saa holder den sig deels ligeledes kun til Sagens Begreb, deels til de Steder i det N. T., i hvilke der er Tale om Mysterier; men deraf, at Apostlene kun i relativ Betydning kaldte deres Lærdomme Hemmeligheder, følger ikke, at i Virkeligheden ethvert nytestamentligt Dogma skal kunne stemme med Fornuften; hvilket Deisterne heller ikke paa nogen Maade paastode for Alvor. Det kunde nu rigtignok let synes, kun at være den anden Eensidighed, at holde sig ligesaa udelukkende til den givne christelige Aabenbaring, og paa Grund af dens øiensynlige Strid med Fornuften at paastaae om Aabenbaringen i og for sig, at den strider mod Fornuften. Men denne anden Eensidighed er i Virkeligheden et Fremskridt i Sammenligning med den første. Den, som holder fast paa det Postulat, at Fornuft og Aabenbaring stemme overeens, kan nemlig langt længere ved exegetiske Kunstlerier skjule en foregiven Aabenbarings virkelige Strid med Fornuften, end den, der uden Sky holder Øiet fæstet paa den factiske Strid, kan fordølge for sig, at denne er uforenelig med Ideen om en Aabenbaring[58]). Fornuftens Brud med Aabenbaringen, Philosophiens med Theologien, ytrede sig derfor først paa denne Side. Luther's Alvor ved den Paastand, at Aabenbaringen strider mod Fornuften, fortrækker sig hos Bayle til Ironie, bliver hos Hume til Haan, hos Reimarus til en ligesaa alvorlig Forkastelse af den fornuftstridige Aabenbaring.

Naar vi høre Bayle tale om Fornuftens Forhold til Aabenbaringen, saa troe vi i Begyndelsen at have en Pascal for os. Et Dogmes Ubegribelighed er ingen gyldig Grund til at forkaste det. Aabenbaringens Hemmeligheder tilhøre et overnaturligt Rige, de støtte sig paa den høieste Autoritet, Guds Autoritet, og han har

---

[58]) Feuerbach, Pierre Bayle, S. 86: Medens de rationalistiske Theologer toge Orthodoxiens Parti, idet de toge Fornuftens Parti, saa slaaer Bayle sig til Fornuftens Parti, idet han tager Orthodoxiens.

ikke forelagt os dem forat vi skulle begribe dem, men forat vi skulle troe dem med al den ydmyge Underkastelse, som vi ere det ufeilbare høieste Væsen skyldige. Heraf er det klart, at Philosophiens Tribunal er incompetent til at fælde en Dom i theologiske Sager, da disse ene og alene henhøre for Aabenbaringens Domstol. Ved en Ret, der er af en saa forskjellig Natur, have Aabenbaringens Sandheder tabt deres Sag for Undersøgelsen. De ere ikke indrettede til at udholde en Prøve ved philosophiske Disputationer; deres Storhed, deres Ophøiethed tilstede dem ikke at underkaste sig en saadan. Det vilde ogsaa være imod Sagens Natur, hvis de gik seirende fra en saadan Kamp: deres væsentlige Characteer er, at være Gjenstande for Troen, ikke for Videnskaben. Theologerne skulle blot ikke skamme sig ved at tilstaae, at de ikke kunne indlade sig i Strid med philosophiske Tvivlere. Den Christne, som ved de Vantroes Indvendinger kan blive tvivlraadig og vaklende, har allerede den ene Fod i den samme Grav som de. Jesu Christi lille Skib er ikke skabt til, at drive omkring paa denne oprørte Sø, men til i Troens Havn at holde sig i Sikkerhed for saadanne Storme. Det har behaget Faderen, Sønnen og d. h. Aand — saaledes maae Christne tale — at føre os paa Troens Vei og ikke paa Videnskabens eller den lærde Strids. De ere vore Lærere og Førere, ledede af dem kunne vi ikke fare vild. Christi Hensigt var at gjøre al Philosophie uden Forskjel tilskamme. Han vilde, at hans Disciple og de Vise i denne Verden skulde staae saa diametralt imod hinanden, at de gjensidigen skulde behandle hverandre som Narre: hans Evangelium skulde ligesaavel synes Philosopherne en Daarskab, som disses Viisdom de Christne. Man læse kun hvad Paulus siger herom i Brevene til Corinther og Romere. Ogsaa efter Apostlenes Mening maae Philosopherne ofre deres forfængelige Systemer ved Korsets Fod, aflægge det gamle philosophiske Menneske, og igjen blive til Børn forat kunne gaae ind i Guds Rige [59]).

---

59) Dictionnaire historique et critique, tome IV., Eclaircissement sur les Pyrrhoniens, p. 632 ff. (à Basle, 1741).

Denne Modsætnings Skarphed vil Bayle ikke have sløvet ved Distinctionen mellem det Overfornuftige og det Ufornuftige. I den Sætning: Aabenbaringens Mysterier stride ikke imod, men staae vel over Fornuften, fandt han et æquivocum, idet Fornuft paa det ene Sted toges i en anden Betydning end paa det andet. Naar der begge Gange menes den absolute, saa staae Troessandhederne hverken over den eller stride imod den; menes derimod begge Gange den menneskelige, saa staae de ligesaavel over Fornuften som de stride imod den; thi hvad der ikke stemmer overeens med den, er imod den [60]).

Denne Aabenbaringens og Philosophiens Uforenelighed gjør det nødvendigt at vælge mellem begge og at decidere sig for en af dem. Den, som ikke vil troe Andet end det, som er klart og overeensstemmende med de almindelige Begreber, han gribe Philosophien og lade Christendommen fare; den derimod, som er tilbeielig til at troe Religionens ubegribelige Hemmeligheder, han gribe efter Christendommen og lade Philosophien fare; thi det er umuligt paa eengang at besidde Klarheden og Ubegribeligheden, Foreningen af disse to Dele er ikke mindre ugjørlig end det er at finde Cirkelens Qvadratur. Den, for hvem et rundt Bord ikke er beqvemt, han lade sig gjøre et firkantet deraf; men han maa ikke forlange, at eet og samme Bord skal yde ham baade et rundt og et firkantet Bords Beqvemmeligheder [61]).

---

[60]) Réponse aux questions d'un Provincial, III, p. 999.

[61]) Dictionnaire p. anf. St. p. 634: Il faut nécessairement opter entre la philosophie et l'évangile: si vous ne voulez rien croire, que ce qui est évident et conforme aux notions communes, prenez la philosophie et quittez le christianisme: si vous voulez croire les mystères incompréhensibles de la religion, prenez le christianisme et quittez la philosophie; car de posséder ensemble l'évidence et l'incompréhensibilité, c'est ce qui ne se peut, la combinaison de ces deux choses n'est guere plus impossible que la combinaison des commodités de la figure quarrée et de la figure ronde. Il faut opter nécessairement: si les commodités d'une table ronde ne vous contentent pas, faites en faire une quarrée, et ne prétendez point, que la même table vous fournisse les commodités d'une table ronde et celles d'une table quarrée.

For ikke at gribe blindt til ved dette Valg maa man gjøre sig nøie bekjendt med begge Siders, Troens og Videnskabens, Natur. Ved første Øiekast skulde det, naar man hører, at Troen er en Vished, hvis Gjenstand bliver dunkel, men at Videnskaben derimod, foruden at den giver Vished, ogsaa gjør det Vidste klart og tydeligt [62]), synes, som om det afgjorte Fortrin var paa Videnskabens Side. Men Videnskaben kommer istand ved Fornuften, og hvad om Fornuften nu ikke skulde være en saadan Opgave voxen? Men dette er i Virkeligheden Tilfældet; Fornuften er kun et Ødelæggelsens, ikke et Opbyggelsens Princip, den veed bedre hvad Tingene ikke ere, end hvad de ere, den er kun skikket til at vække Tvivl og til at snoe sig til Høire og Venstre for at udtrække Striden i en Uendelighed. Den er en Landløberske, som ikke kan komme til Ro, en Penelope, der bestandigt igjen opløser sin egen Væv. Den duer kun til at bringe Menneskene det Mørke, hvori de famle, deres Udueligheds til at arbeide sig ud deraf, og Trangen til en Aabenbaring, til Bevidsthed [63]).

Da Fornuften nu er saaledes beskaffen, saa er det indlysende, at det er nødvendigt for Menneskene at slutte sig til Aabenbaringen, hvis høie Værd, efter Bayle, ikke bedre kan gjøres anskuelig end ved en saadan Sammenstilling af alle de Tvivl og Modsigelser, paa hvilke Fornuften støder ved Undersøgelsen af Troeslærdommene, som han har givet i flere Artikler i sin Dictionnaire. Der gives Folk, siger han, der saa lidet undersøge deres Troes Natur, saa sjeldent tænke over denne Act af deres Aand, at de have det nødigt at rives ud af deres Indolents ved lange Lister paa de Vanskeligheder, der omgive de christelige Dogmer. Kun naar Mennesket levende har disse Vanskeligheder for Øie, føler han, hvilken herlig Gave fra Guddommen han har i sin Tro, erkjender han, hvor nødvendigt det er, at have Mistillid til Fornuften og at tage sin Tilflugt til Naaden. Den,

---

[62]) Eclaircissement sur les Manichéens, Dict. Tom. IV. p. 621.

[63]) Dictionnaire, article: Manichéens, Remarque D., Tom. III, p. 306; Réponse aux questions. II, c. 137

som aldrig har taget Deel i de store Kampe mellem Troen og Fornuften og ikke kjender Styrken af de philosophiske Indvendinger mod den første, han kjender heller ikke en stor Deel af de Forpligtelser, han har mod Gud, og af de Midler, han har til at triumphere over alle den vantroe og stolte Fornufts Anfægtelser. Det sande Middel til at tæmme den er den Erkjendelse, at den vel er skikket til at bringe Indvendinger paa Bane, men uskikket til at løse dem[64]).

Hvorledes man paa den orthodoxe Side har kunnet opbygge sig ved disse Erklæringer af Bayle i Faveur af Aabenbaringen[65]), det er allerede efter de givne Prøver vanskeligt at begribe. Thi for det Første, selv om man for et Øieblik forudsatte, at han virkeligt kun ansaae Fornuften for denne negative, dialektiske Evne, saa kan han umuligen have troet at finde det positive Støttepunct i Aabenbaringen, efter den Maade, paa hvilken han i de anførte Steder og andetsteds udtaler sig derom. Naar Ironien er umiskjendelig i Tonen i disse Steder, saa findes der hos Bayle andre udførlige Udviklinger, hvis Indhold gjøre det umuligt at antage, at Æreserklæringerne til Bedste for Aabenbaringen have været hans fulde Alvor. Naar Bayle gjør opmærksom paa, at selv de Midler til at berige sig, der efter menneskelige Begreber ere de uskyldigste (som Handel, Udlaan paa Renter o. dsl.), ikke blot stride mod Evangeliets Aand, men ogsaa mod Christi og Apostlenes udtrykkelige Forbud: har han da vel heri givet Aabenbaringen sit Bifald? og kan den have fundet den eneste Frelse i Christendommen, som med samme Forkjærlighed fremhævede Hedningernes og Atheisternes Dyder, som Lasterne og Nædslerne i den christelige Kirke[66]).

---

[64]) Dict. Tom. IV, p. 636. Eclairciss. sur les Pyrrhoniens.

[65]) Som f. Ex. Twesten, Dogm. I, S. 189. Hvad han der ytrer om Bayle, at denne bestandigt, om ogsaa ikke altid ganske oprigtigt, saa dog heller ikke blot for et Syns Skyld, har draget sig tilbage fra Fornuftens Tvivl, der blot kunne nedbryde, men ikke opbygge, under Aabenbaringens Autoritet — denne Ytring opløses rigtignok saasnart man vil fastholde den.

[66]) S. hos Feuerbach, P. Bayle, S. 42 ff.

Saaledes vilde Dommen blive selv i det Tilfælde, at Bayle's ugunstige Domme om Fornuften ikke bleve indskrænkede; men dette blive de meget bestemt. For det Første er det nemlig hos Bayle i de fleste Tilfælde først Theologien, der ved sine Forestillinger indvikler Fornuften, naar denne lader dem gjælde som Forudsætninger, i uopløselige Tvivl, og gjør dens sikreste Grundsætninger vaklende. Derfor paastaaer Bayle, at Scepticismen i den christelige Verden kunde gjøre sig ulige frygteligere, end det var muligt i den hedenske, fordi vor Theologie vilde give den uopløselige Tvivlsknuder ihænde [67]). Det vilde aldrig være faldet Fornuften ind at tvivle paa Sandheden af det Axiom, at to Ting, som ere lige store med eet Tredie, ogsaa ere indbyrdes ligestore, hvis ikke den kirkelige Treenighedslære omstødte denne Sætning (hermed jfr. man en ovenfor citeret lignende Bemærkning af Quenstedt); den vilde aldrig være kommet i Uvished om Gyldigheden af den Lov, at et Legeme paa samme Tid kun kan være paa eet Sted, hvis ikke Eucharistiens Mysterium hver Dag viste den hiin Regels Usandhed [68]). Det er ogsaa det selvsamme Mysterium, der ene og alene gjør den ellers ikke betvivlede Sætning, at Accidentserne ikke kunne være uden deres Substants, tilskamme. Hvad er endvidere sikrere i Moralen end at man skal forhindre det Onde, som man kan forhindre? Theo-

---

[67]) Dict. Art. Pyrrhoniens, Rem. B. (III, p. 732): Arcésilas, s'il revenoit dans le monde et il avoit à combattre nos théologiens, seroit mille fois plus terrible qu'il ne l'étoit aux dogmatiques de l'ancienne Grèce: la théologie chrétienne lui fourniroit des argumens insolubles,

[68]) Og nu læse man videre, hvilke Slutninger Bayle uddrager deraf, og nægte endnu Ironien mod Kirkelæren! P. anf. St.: d'où il s'ensuit, que ni vous ni moi ne saurions être certains, si nous sommes distingués des autres hommes, et si nous ne sommes pas à l'heure qu'il est dans le Sérail de Constantinople, dans le Canada, dans le Japon, et dans chaque ville du monde sous diverses conditions en chaque lieu etc. Disse af Nadverlæren uddragne Consequentser ramme vel kun den catholske og tildeels den lutherske Kirke, men de øvrige, baade de foregaaende og efterfølgende, falde ogsaa den Confession til Besvær, som Bayle hørte til.

logien viser os, at denne Sætning er falsk: Gud tillader, uden Skade for sine moralske Fuldkommenheder, det Onde, som han kunde forhindre. Hvem skulde ikke holde det for uretfærdigt at straffe et Væsen for en Handling, som skeete før hiint Væsen existerede? og dog maa det vel være retfærdigt; thi Gud lader alle Slægter bøde for deres første Stamfædres Brøde. Hvem vil nu troe, at Bayle virkeligt har holdt hine den practiske og theoretiske Fornufts Grundsætninger for falske fordi de kirkelige Dogmer stride imod dem? — Ligeledes var det ved Theodiceen kun de kirkelige Lærdomme om Syndefaldet, Arvesynden, den evige Fordømmelse, endvidere den Forestilling, at Verdens Skabelse er en Act af den rene guddommelige Vilkaarlighed, der gjorde Fornuftens Tvivl og Antinomier uovervindelige [69]). Vel vare ogsaa den menneskelige Frihed og det Ondes Forenelighed med Gudsideen Puncter, ved hvilke Bayle, ogsaa uanseet de kirkelige Lærdomme, ikke kunde komme ud over al Tvivl; men saadanne transscendente Spørgsmaal kunde han lade staae uafgjorte, da han i Fornuften, navnlig i den practiske, beholdt en fast Stok af urokkelige Sandheder, der vare tilstrækkelige til at tilfredsstille hans Forstand og Hjerte, og vare saa langt fra at trænge til at suppleres ved Aabenbaringen, at de, som det nys Anførte viser, kun maatte befrygte at blive gjorte usikre og vaklende ved denne.

Der gives Grundsætninger, siger Bayle, mod hvilke nok saa udtrykkeligt og bestemt udtalte Lærdomme i den h. Skrift ikke vilde kunne udrette Noget, som f. Ex. de Grundsætninger, at det Hele er større end en Deel af det, at to hinanden modsigende Sætninger umulig begge kunne være sande o. dsl. Dette tilstaae ogsaa de rettroende Theologer af alle Confessioner, idet de ikke indrømme, at Treenigheden, Menneskevordelsen, ere Dogmer, der indeholde en Selvmodsigelse; hvorved de i Gjerningen anerkjende Fornuften som høieste Instants, idet de ikke troe at et Dogma er tilstrækkeligt sikret, naar det ikke saa at sige er indregistreret og lovformeligt stadfæstet ved Fornuftens Høiesteret.

[69]) S. Artiklerne **Manichéens** og **Pauliciens** i **Dict.** og jfr. hvad Feuerbach excerperer af **Réponse aux questions**, p. anf. St. S. 86 ff.

Gud vilde skjænke Sjælen et ufeilbart Middel til at skjelne det Sande fra det Falske, og dette Middel er det naturlige Lys, de metaphysiske Principer, i hvilke vi besidde en oprindelig Regel, hvorefter vi kunne kjende, om de forskjellige Lærdomme, som vi finde i Bøger eller høre foredrages af vore Lærere, ere rigtige eller urigtige. Det eneste Criterium for Sandheden have vi derfor i Gjenstandenes Overeensstemmelse med dette oprindelige og almindelige Lys, som af Gud er udgydt i alle Menneskers Sjæle. Gud bevare mig, føier Bayle til, for at give dette Princip saa viid en Udstrækning som Socinianerne have gjort; med Hensyn paa de speculative Sandheder maa det vistnok have visse Grændser, men jeg mener at disse aldeles bortfalde hvad de practiske og almindelige sædelige Grundsætninger angaaer. Man maa derfor gjøre alle moralske Bud uden Undtagelse afhængige af hiin naturlige Idee om Billigheden, der, ligesom Lyset, oplyser ethvert Menneske, som kommer til Verden. Vi maae derfor nødvendigviis anerkjende det for rigtigt, at ethvert enkelt Dogma, enten det nu er øst af Skriften eller paa anden Maade opstillet, er falsk, naar det indeholder Noget, som strider mod det naturlige Lyses klare og tydelige Begreber, fornemmeligen om Moralen [70]). — Er dette Bayle's sande og alvorlige Mening, som det øiensynligen er, saa kunne de anderledes lydende Steder kun være ironiske Complimenter for Kirkelæren.

Vil man see denne Ironie stige til Haan? Dette kan man ikke blot hos frivole Fritænkere, men ogsaa hos en alvorlig Mand, som vi allerede have omtalt, hos Hume. Det er farlige Venner — siger han — om ikke hemmelige Fjender af vor allerhelligste Religion, som give sig af med at forsvare den ved den menneskelige Fornufts Grundsætninger. Thi den christelige Religion støtter sig paa Troen, og det er visseligen det Samme som at forraade den naar man stiller den paa en Prøve, i hvilken den, ifølge sin Natur, ikke kan bestaae. Den christelige Religion var ikke blot ved sin Stiftelse ledsaget af Undere, men selv i vore Tider kan intet fornuftigt

70) S. hos Feuerbach, p. anf. St. S. 69 ff.

Menneske troe den uden ved et Mirakel; Fornuften alene er ikke tilstrækkelig til at skaffe den Tiltro. Den, som tvungen ved Troen skjænker den sit Bifald, han er sig bevidst, at der foregaaer et fortsat Under med hans Person, som undergraver alle hans Forstands Love, og bringer ham til at troe det, som staaer i den skarpeste Modsætning til hvad der pleier at skee og til Erfaringen [71]).

Fornemmelig imod Bayle har Leibnitz rettet sin Theodicee, og imod Bayle's almindelige Grundsætninger med Hensyn til Forholdet mellem Fornuft og Aabenbaring staaer især hans **Discours préliminaire de la conformité de la foi avec la raison.** Allerede Titelen viser denne Afhandlings Standpunct, og Indholdet er kun en videre Udførelse af det, som for længe siden var sagt af Socinianerne og Arminianerne. Ogsaa Leibnitz gaaer ud fra den Sætning, at Fornuftsandheden og Troessandheden, som Gaver af den samme Gud, ikke kunne stride mod hinanden [72]). Troens Gjenstand er Sandheden, som Gud paa en overordentlig Maade har aabenbaret; Fornuften er Sammenkjædningen af Sandhederne, — her, i Modsætning til Troen, især deleshed af dem, som den menneskelige Aand kan komme til paa en naturlig Maade, uden at understøttes af Aabenbaringens Lys [73]). Den menneskelige Intelligents forholder sig til den guddommelige, fra hvilken Aabenbaringen er udstrømmet, som Delen til det Hele, som Draaben til Oceanet, eller rettere som det Endelige til det Uendelige. Derfor kunne de aabenbarede Lærdomme ikke stride mod den menneskelige Fornuft, uden ogsaa at stride mod guddommelige, thi Intet kan være af anden Natur end Delen, uden at det ogsaa er af anden Natur end det Hele. Men vel vil det Hele kunne overstige det, som er indeholdt i en Deel [74]). Leibnitz forsvarer her Distinctionen mellem det Ufornuftige og det Overfornuftige mod Bayle. Myste-

---

71) Hume, Unters. über den menschl. Verstand, X. Abschnitt, S. 306 ff., Tennemann's Oversættelse.

72) Discours etc. §§ 1. 29. 39.

73) P. ans. St. 1.

74) P. ans. St. 61.

rierne overstige vor Fornuft (om vor, ikke om den guddommelige Fornuft, er her Talen uden noget æquivocum), thi de indeholde Sandheder, der ikke ere indbefattede i de naturlige Erkjendelsers Kjæde; men de stride ikke mod vor Fornuft, og modsige ingen af de Sandheder, til hvilke hiin Sammenkjædning kan føre os [75]). Man skjelner ikke tilbørligen — og ogsaa Bayle er ikke bestandig fri for denne Forvexling — mellem Begreberne: udvikle (forklare) og begribe, bevise og forsvare. Udvikles og forklares kunne Troeshemmelighederne, saameget som det er nødvendigt for at kunne skjænke dem Bifald; men begribes kunne de ikke, (man kan vel indsee hvad de ere, men ikke hvorledes det kan være, eller at det er saaledes, men ikke hvorfor det er det [76]); ligesom vi ogsaa i Physiken vel kunne forklare flere af Legemernes Egenskaber, som kunne iagttages ved Sandserne, til et vist Punct, men kuns ufuldkomment og uden at naae at begribe dem. Ligesaalidet ere vi istand til at bevise Troens Mysterier ved Fornuften alene; thi hvad vi kunne bevise a priori, det begribe vi ogsaa. Naar vi derfor engang have antaget Religionens Hemmeligheder bevægede af de Sandsynlighedsgrunde, som tale for dens Sandhed, saa have vi ikke Andet at gjøre end at forsvare dem imod Indvendinger [77]). Men ligesaalidt som vi

---

75) P. anf. St. 63: Les mystères surpassent notre raison, car ils contiennent des vérités qui ne sont pas comprises dans cet enchainement (des vérités que nous connoissons par la lumière naturelle); mais ils ne sont point contraires à notre raison, et ne contredisent à aucune des vérités, où cet enchainement nous peut mener.

76) Discours etc, 55.

77) P. anf. St. 5. Ils confondent expliquer, comprendre, prouver, soutenir. — Les mystères se peuvent expliquer, autant qu'il faut pour les croire; mais on ne les sauroit comprendre, ni faire entendre comment ils arrivent. — Il ne nous est pas possible, non plus de prouver les mystères par la raison; car tout ce, qui se peut prouver a priori, ou par la raison pure, se peut comprendre. Tout ce qui nous reste donc, après avoir ajouté foi aux mystères sur les preuves de la vérité de la religion (qu'on appelle motifs de crédibilité) c'est de le pouvoir soutenir contre les objections etc.

ter forlange et positivt Fornuftbeviis for de aabenbarede Lærdomme, ligesaa meget maae vi see paa, at det er muligt, negativ at forsvare dem mod Fornuftens Indsigelse; thi hvad der kan anfægtes med sikre og beviisende Grunde, det maa nødvendigviis være falsk, ogsaa ville jo de Sandsynlighedsgrunde, som bestemme os til at troe, blive mere end opveiede ved demonstrative Indvendinger, som have en absolut Visheds Værdi. Hvis derfor Indvendingerne mod en Troesartikel virkeligt vare uigjendrivelige, saa vilde deraf følge, at den ikke var nogen virkelig Aabenbaring, men kun menneskelig Indbildning, som f. Ex. Læren om de udøbte Børns Fordømmelse og om Forkastelsen af de Børne, for hvem Aabenbaringen ikke er bleven forkyndt[78]. Ligeledes er det i os, som modsætter sig Aabenbaringens virkelige Mysterier, ikke Fornuften, eller det naturlige Lys, men Fordærvelse, Vildfarelse og Fordom[79]. Om vi derfor ogsaa ikke ere istand til at indsee Aabenbaringens Hemmeligheders Conformitet med vor Fornuft, saa indsee vi dog ligesaalidet, at der er en Difformitet mellem begge, og naar man vil kalde det en Forsoning af Tro og Fornuft, at vi ere istand til, at løse enhver foregiven Modsigelse mellem begge, saa er en saadan Forsoning mulig; men den er rigtignok umulig saasnart den skal bestaae i et positivt Fornuftbeviis for Aabenbaringens Lærdomme[80].

Denne Leibnitziske Theorie tilfredsstiller ingen af de to Sider, som den skal formidle. Dens Paastand, at Fornuften ikke kan stride mod Aabenbaringen, grunder sig paa, at den forudsætter en blot quantitativ Forskjel mellem den guddommelige og den menneskelige Intelligents: hvorimod et ganske andet Resultat kommer ud, naar, som Kirken lærer, den sidste ogsaa er qualitativt fordærvet ved Syndefaldet. Ligeledes hviler den anden Side af den Leibnitziske Mediation, at ogsaa den christelige Kir-

---

78) P. ans. St. 5. 39.

79) Discours etc. 61: Ce qui en nous est contraire aux mystères, n'est pas la raison, ni la lumière naturelle, l'enchainement des vérités; c'est corruption. c'est erreur ou préjuge, c'est tenèbres.

80) P. ans. St. 63.

kes Lære paa sin Side ikke kan stride mod Fornuften, paa den Forudsætning, at denne Lære virkeligt er en guddommelig Aabenbaring; for den, som ikke deler denne Forudsætning, er den hele Leibnitziske Discours talt hen i Veir og Vind.

Forøvrigt findes allerede hos Leibnitz de væsentligste Grund-Bestanddele af de to Maader at forene Troen og Fornuften paa, som i nyere Tid ere fremtraadte som rational Supranaturalismus og aabenbaringstroende Rationalismus. Naar han sammenligner Fornuftens Forhold mod Aabenbaringen med et Collegiums Adfærd, som først spørger en ny, af Fyrsten det tilsendt, Præsident om de Documenter, der skulle godtgjøre hans Værdighed, men, saasnart det har fundet disse i Orden, underordner sig under hans Præsidium[81]): saa er dette den rationale Supranaturalismus. Naar Leibnitz derimod i Fortalen til Theodiceen siger, at Christus har gjort den naturlige Religion til Lov og givet den Autoritet som en offentlig gjældende Lære: saa ligger heri det, som man undertiden har kaldt supranatural Rationalismus; endskjøndt Leibnitz, som man kan see af det Ovenanførte, erkjendte, at der i Jesu Lære fandtes endnu andre Bestanddele, end Natur- og Fornuftreligionens.

---

[81]) Discours etc. 28: Aussi est-ce une chose sans difficulté parmi les théologiens qui entendent leur métier, que les motifs de crédibilité justifient, une fois pour toutes, l'autorité de la sainte écriture devant le tribunal de la raison; afin que la raison lui cède dans la suite, comme à une nouvelle lumière, et lui sacrifie toutes ses vraisemblances. C'est à peu près comme un nouveau chef envoyé par le prince doit faire voir ses lettres patentes dans l'assemblée, où il doit présider par après. Det samme Billede findes forøvrigt allerede hos Roell, Disp. de theol. rat. p. 143: Illa (Aabenbaringen) mandata et placita regis promulgat: hæc (Fornuften) sigillum regium et legum sensum humiliter lustrat et rimatur, parata ad obsequium, modo de voluntate regis constet. Non licet nobis, procerum jussa detrectare vel mutare: sed tamen quid jubeant inquirere, et fidem eorum, qui procerum ad nos nomine loquuntur, explorare licet. Hoc in divinis rationi quoque, non illud, licet.

Medens Leibnitz paa Grund af disse Grundsætninger bestræbte sig for at forsvare den christelige Aabenbarings Hemmeligheder — Læren om Treenigheden, om Guds Menneskevordelse o. dsl. — mod Fornuftens Indvendinger; og af Engstelighed for at miste sin Berømmelse for Orthodoxie[82]) endogsaa udtrykkeligt bifaldt den Stilling, som man i gamle Dage havde givet Fornuften til Aabenbaringen, nemlig som Slavinde[83]): saa havde derimod Spinoza f. Ex. ligeud erklæret om Incarnationens Mysterium, at det ikke forekom ham anderledes end som om En vilde sige, at Cirklen havde antaget Qvadratens Natur[84]). Ja, endog saadanne bibelske og kirkelige Lærdomme, som man ellers ikke engang havde behandlet som absolut overfornuftige, men som articuli mixti, f. Ex. Forestillingerne om Gud som moralsk Lovgiver, om guddommelige Bud, guddommelig Naade o. dsl. forekom ham, efter det Begreb, han havde om det Absolute, som upassende og ufornuftige[85]). Det saakaldte Overfornuftige i Skriften forklarer han meget simpelt deraf, at Propheterne erholdt deres Aabenbaringer gjennem Indbildningskraften; thi af Ord og Billeder, siger han, lader der sig sammensætte langt flere Ideer, end af Forstandsprinciper og Begreber, hvorpaa vor naturlige Viden er bygget[86]). Som noget Phantastisk, Forestillingsmæssigt, anseer Spinoza derfor det formeentlig Overfornuftige (som allerede ovenfor ved en anden Leilighed er bleven bemærket[87])), for noget, der staaer lavere

[82]) Denne Engstelighed viser sig især i hans Breve; man jfr. f. Ex. i den Kortholdt'ske Samling af epp. Leibnit. ad diversos, III, p. 85, Brevet til Hansch.

[83]) Théodicée, I, 1.

[84]) Epist. XXI (p. 556).

[85]) Epist. XXXVI (p. 597).

[86]) Tract. theol. polit. c. I (p. 99): Cum itaque prophetæ imaginationis ope Dei revelata perceperint, non dubium est, eos multa extra intellectus limites percipere potuisse; nam ex verbis et imaginationibus longe plures ideæ componi possunt, quam ex solis iis principiis et notionibus, quibus tota nostra naturalis cognitio superstruitur.

[87]) § 14. Anm. 39.

end Fornuften: den, som har sin Styrke i Indbildningskraften, er mindre skikket til at begribe Tingene ved den rene Fornuft; den prophetiske Erkjendelse kan ikke maale sig med den fornuftige og naturlige i Sandhed og Vished [88]). Det i Skriften derimod, som hidrører fra Christus, det erklærede Spinoza for noget reent Fornuftigt. Vel taler han ogsaa om, at Christus har besiddet Kundskab om de Ting, quæ in primis nostræ cognitionis fundamentis non continentur, neque ab iis deduci possunt [89]); men naar han nu lader ham, til Forskjel fra Propheterne, percipere ogsaa dette sola mente, saa forsvinder enten det foregivne Overfornuftige som en reen Accommodation af Spinoza, og kun den rene Fornufterkjendelse bliver tilovers for Christus, eller, naar det skal være Alvor med det, som staaer over (d. e. hos Spinoza udenfor) Fornuften, saa er det ikke hans Alvor med pura mente percipere, og Indbildningskraften har ogsaa udøvet sin Indflydelse paa Christus [90]).

Efter det, som vi have anført, maa Spinoza udtale sig skarpt imod dem, der gjøre Fornuften til Aabenbaringens Slavinde. Naar vi skulle gjøre Fornuften absolut afhængig af Skriften, selv hvor den er uenig med denne, skulle vi da gjøre dette, spørger han, med eller uden Fornuft? I det sidste Tilfælde handle vi daarligt og ufornuftigt, i det første antage vi kun Aabenbaringen paa Fornuftens Bud, og vi vilde følgeligen ikke antage den, hvis den streed mod denne. Og hvem kan overhovedet anerkjende Noget tværtimod Fornuftens Indsigelser? og hvad vil det, ikke at

---

[88]) Tract. theol. polit. c. 1 (p. 90 f.): Respectu certitudinis, quam naturalis cognitio involvit, et fontis, e quo derivatur (nempe Deo), nullo modo cognitioni propheticæ cedit (efter Sammenhængen en Meiosis). — Ea — omnia, quæ clare et distincte intelligimus, Dei idea et natura nobis dictat, non quidem verbis (som ved Aabenbaringen) sed modo longe excellentiore, et qui cum natura mentis optime convenit, ut unusquisque, qui certitudinem intellectus gustavit, apud se sine dubio expertus est.

[89]) P. anf. St. (p. 94).

[90]) I Spinozas Ytringer om Christus er overhovedet Meget af Accommodation skruet langt ud over hans Systems Consequentser.

anerkjende Noget, sige Andet, end at Fornuften gjør Indsigelse derimod? Kan man tænke sig noget mere Urimeligt, end at Menneskeaanden, den sande og levende Afskrift af Guds Ord, skal underordnes dettes Skyggebillede, det døde-Bogstav? at det gjælder for uanstødeligt, ja for fromt, at sige alt muligt Ondt om den høieste Gudsgave, Fornuften, at kalde den fordærvet og forfalsket, men for ugudeligt, at formode noget Lignende om Skriften, som er udsat for enhver Forfalskning? Hvad er det, som man har saa stor Frygt for? Kan Troen ikke forsvares, uden at Menneskene fornægte al deres Viden og give Fornuften Afskeed? I Sandhed, den, der er af denne Mening, han er mere ængstelig for Skriften end han har Tillid til den [91]).

Det var altsaa just det i Skriften og Kirkelæren, som de Christne ansaae for at være det Eiendommelige ved en Aabenbaring, der maatte forekomme Philosophen Spinoza at være uden Værd. Men fra det af Skriftens Indhold, der alene tilhørte Folkets Forestilling og Indbildningskraften, adskilte han — og

---

[91]) Tract. theol. polit. c. 15 (p. 202): Quodsi ratio, quamvis reclamet scripturæ, tamen plane submittenda est, quæso, ad id cum vel sine ratione, ut cæci, facere debemus? Si hoc: stulti sane et sine judicio agimus; si illud: ex solo igitur rationis imperio scripturam amplectimur, quam igitur, si eidem repugnaret, non amplectemur. Et quæso, quis mente aliquid amplecti potest, reclamante ratione? quid enim aliud est, mente aliquid negare, quam quod ratio reclamat? Et profecto non satis mirari possum, quod rationem, donum maximum et lucem divinam, mortuis literis et quæ humana malitia depravari potuerunt, submittere velint, et quod nullum existimetur scelus, contra mentem, verum verbi Dei syngraphum, indigne loqui, eamque corruptam, cæcam et perditam statuere, at maximum habeatur scelus, alia de litera et verbi Dei idolo cogitare. Pium esse putant, rationi et proprio judicio nihil fidere, at impium, de fide eorum dubitare, qui nobis libros sacros tradiderunt; quod quidem mera stultitia est, non pietas. Sed quæso, quid eos sollicitat? quid timent? an religio et fides defendi non possunt, nisi homines data opera omnia ignorent, et rationi prorsus valedicent? Profecto, si hoc credunt, scripturæ magis timent quam fidunt.

under den ved disse bestemte Form fandt han — et andet Indhold, om hvilket han fældede en ganske anden Dom: nemlig, som allerede er omtalt i forrige §, det moralske. Medens Enhver kan have hvilken Mening han vil om det i Skriften, som slaaer ind i Speculationens Fag, saa have dens moralske Forskrifter forbindende Kraft for Alle og til alle Tider [92]). Rigtignok ere de egentligt overflødige for Philosophen, som staaer over Loven, idet han af Kjærlighed til Gud gjør det, som Aabenbaringen fremstiller som guddommelig Befaling, og ialfald er Fremstillingen af dem i Skriften, hvad Formen angaaer, uadæqvat til den philosophiske Indsigt, idet de deels ere foredragne som guddommelige Befalinger istedetfor som naturlige Midler til at opnaae Lyksalighed — hvorfor og de naturlige Følger af disse Midlers Anvendelse eller Ikke-Anvendelse ere gjorte til guddommelige Straffe og Belønninger — deels, istedetfor at stadfæstes ved methodisk at udledes af Guds Attributer, kun blive det ved Beraabelsen paa en ubestemt Erfaring, paa enkelte Historier. Imidlertid er just denne Form for Religionens Lærdomme tjenligst for den, som bestemt for Folket, for alle Mennesker uden Forskjel. Vel er en retskaffen Handlemaade, der er bevirket ved klare Begreber om Substantsen og dens Attributer og modis, den eneste frie og i Sandhed menneskelige; dog, en saadan Indsigt er kun faa Dødelige forundt, medens dog alle skulle og kunne handle ret; disse maa derfor have Drivefjedre dertil, som passe til deres Fatteevne. Men hvori kunde disse Drivefjedre vel bedre bestaae, end i Fremstillingen af Pligterne som guddommelige Bud, og i Fortællinger, som bevise deels at hine Bud have guddommelig

---

[92]) Tract. theol. polit. c. 2 (p. 108): Constat, — prophetas res, quæ solam speculationem, et quæ non charitatem et usum vitæ spectant, ignorare potuisse et revera ignoravisse, contrariasque habuisse opiniones. Quare longe abest, ut ab illis cognitio rerum naturalium et spiritualium sit petenda. Concludimus itaque, nos prophetis nihil aliud teneri credere, præter id quod finis et substantia est revelationis; in reliquis, prout unicuique libet, liberum est credere. Jfr. forrige §. Anm. 19.

Oprindelse, deels, at Lydighed og Ulydighed mod samme ere blevne belønnede og straffede[93]).

Naar saaledes Troen og Theologien ene og alene har til Hensigt at opdrage Mennesket til Lydighed, Philosophien derimod at udgrunde Sandheden, saa ere deres Gebeter ganske forskjellige og kunne aldrig komme i Collision[94]). Der kan derfor ligesaalidet være Tale om, at Theologien skal tjene Fornuften, som at Fornuften skal tjene Theologien som Slavinde[95]). Theologien har kun practiske Regler til Indhold, theoretiske Bestemmelser giver den kun hvor de ere fornødne til at begrunde eller videre at udvikle hine practiske[96]), og det i Skriften, som med Hensyn til dette Øiemeed er overflødigt, eller endog strider mod

---

[93]) P. ansf. St. c. 5 (p. 131); c. 13 (p. 193 ff.); Epist. XXXII (p. 576): Dico scripturam, quia plebi præcipue convenit et inservit, continuo humano more loqui; plebs etenim rebus sublimibus percipiendis inepta est; et hæc est ratio, cur mihi persuadeam, ea omnia, quæ Deus prophetis revelavit, ad salutem esse necessaria, legum modo scribi; et hoc pacto integras parabolas prophetæ finxerunt: nempe Deum, quia salutis et perditionis media revelarat, quorumque erat causa, instar regis et legislatoris adumbrarunt; media, quæ nil nisi causa sunt, — ad modum legum conscripserunt; salutem perditionemque, quæ nil nisi effectus sunt, quæ necessario ex illis mediis fluunt, tanquam præmium et poenam proposuerunt etc. — ; adeo ut philosophi et simul omnes, qui sunt supra legem, h. e. qui virtutem non ut legem, sed ex amore, quia præstantissima est, sequuntur, ejusmodi verbis non debeant offendi.

[94]) Tract. theol. polit. c. 14 (p. 200): Superest jam, ut tandem ostendam, inter fidem, sive theologiam, et philosophiam nullum esse commercium, nullamque affinitatem, quod jam nemo potest ignorare, qui harum duarum facultatum et scopum et fundamentum novit, quæ sane toto coelo discrepant. Philosophiæ enim scopus nihil est præter veritatem: fidei autem — nihil præter obedientiam et pietatem.

[95]) P. ansf. St. c. 15 (p. 203): Pro inconcusso statuimus, quod nec theologia rationi, nec ratio theologiæ ancillari teneatur, sed unaquæque suum regnum obtineat.

[96]) S. forrige §. 19 f.

Fornuften, det kan slet ikke henregnes til Theologien eller til Guds Ord [97]).

Med denne Affsondring af Philosophien fra Theologien, som Spinoza erklærer for Tendentsen af sin theologisk-politiske Tractat [98]), havde han egentlig til Hensigt at skaffe Philosophien Tale- og Skrivefrihed, hvilken Theologien og Kirken paa den Tid indskrænkede i endnu høiere Grad end nutildags [99]). Men denne subjective Hensigt kunde ikke opnaaes uden Skade for den objective Sandhed. Det er ligefrem et Magtsprog af Philosophen, der gjerne, saameget som muligt, vilde holde Fred med Theologien, at Skriften og Kirkelæren blot have et practisk Øiemeed. Saavel Forfatterne til de bibelske Bøger som Theologerne til alle Tider have lagt ligesaamegen Vægt paa deres theoretiske Forestillinger, som paa deres practiske Forskrifter. Man kan altsaa ikke fordre af Theologen, at han med Rolighed skal see paa, og ikke finde noget Indgreb i sit Gebeet deri, at Philosophen erklærer Theologiens speculative Bestanddele for at være uden forbindende Kraft, og siger, at de kun ere Folkets Forestillinger, ja at mange af dem ere falske og selvmodsigende. Spinoza siger, at det ikke er Theologien at gjøre om vera, men om pia dogmata, og om der end blandt disse ere mange, som ikke have et Skin af Sandhed, saa er dette ligegyldigt, naar kun den Troende ikke er sig deres Usandhed bevidst, og ved dem bevæges til Lydighed [100]). Her forudsættes altsaa, at falske Forestillinger ligesaavel kunne føre Mennesket til Dyd og Lyksalighed som sande. Men paa et andet Sted erklærer Spinoza ganske det Modsatte, nemlig, at det, som stemmer overeens med

---

97) P. anf. St. (p. 104): Quidquid hujus generis (rationi repugnans) in bibliis reperitur, vel quod homines salva charitate ignorare possunt, id certo scimus, theologiam, sive verbum Dei, non tangere.

98) Cap. 2 (p. 109).

99) Allerede Titelen betegner jo denne Tractat som Dissertationes aliquot, quibus ostenditur libertatem philosophandi non tantum salva pietate et reipublicæ pace posse concedi, sed eandem nisi cum pace reipublicæ ipsaque pietate tolli non posse.

100) Tract. theol. polit. c. 14 (p. 198).

Fornuften, ogsaa er virksomst som moralsk Drivefjeder [101]), og kun dette Udsagn kan forenes med det høie Værd, som han i Ethiken tillægger den adæquate Erkjendelse og den Handlen, som har denne til Bevæggrund. Det er utvivlsomt, at et Menneske, der har falske Forestillinger, kan være sædeligt, og det er derfor, som vi i forrige § have sagt, Barbari, at forkaste En, om hvem man forudsætter, at han har en falsk Tro, ogsaa hvad Characteren angaaer, eller som Person overhovedet; men det er ligesaa vist, at sande Forestillinger, eller rettere Begreber, føre lettere og sikrere til Sædelighed. Det er derfor ligesaalidt sandt, at Philosophen paa sin Side saa roligt kan see paa og tolerere de theologiske Forestillinger, som han indseer at være falske i theoretisk Henseende, blot fordi de i practisk Henseende ere nyttige: han maa tværtimod nødvendigviis angribe og bekjæmpe dem som Hindringer ogsaa for den høiere sædelige Uddannelse.

Naar vi nu ville forfølge den videre Udvikling af Anskuelsen af Forholdet mellem Aabenbaring og Fornuft, saa maae vi fra Spinoza's Theorie gaae tilbage til den Arminianske og Leibnitziske, som snart blev herskende ogsaa blandt den orthodoxe Kirkes Theologer. Denne Theorie var allerede det, som man senere kaldte Supranaturalismus. Supranaturalismen adskiller sig nemlig derved fra det gammelorthodoxe Systems Aabenbaringstro, at den Traad, som forbinder den objectivt givne Aabenbaring med Subjectet, ikke, som i den gamle Kirkelære, igjen er en guddommelig Aabenbaring, den guddommelige Aands Vidnesbyrd i Mennesket, men Subjectets naturlige Indsigt i de historiske, moralske og øvrige Grunde, som tale for Sandheden af de bibelske Skribenters Udsagn om de Aabenbaringer, som de have oplevet. Men saaledes hviler Supranaturalismen aabenbart paa et rationelt Fundament [102]), og den er saaledes egent-

---

101) Epist. XIX (p. 555): Quæ mihi cum ratione convenire videntur, eadem ad virtutem maxime utilia esse credo.

102) Dette er ikke blot Tilfældet i den nyere protestantiske, men ogsaa i den nyere catholske Kirke: saaledes f. Ex. Muratori, de ingenior. moderat. in rel. neg. I, 10: Nos auctoritati non sine ratione credimus.



lig fra Begyndelsen af, hvad der senere fremtraadte som en særegen Blandingsform, rational Supranaturalismus. Om en Aabenbaring — siger Lessing, hvem vi her ville lade tale istedetfor mange moderne Theologer — kan finde Sted og maa finde Sted, og hvilken af de mange, der gjøre Fordring paa at være det, der sandsynligviis er det, det kan kun Fornuften afgjøre. Men naar der nu kan og maa gives en, og den rette engang er funden, saa maa det for Fornuften snarere gjælde som et Beviis mere for dens Sandhed end som en Indvending derimod, at den finder Ting deri, som overstige dens Begreb. Thi hvad vilde en Aabenbaring være, som Intet aabenbarede? Det ligger i selve Aabenbaringens Begreb, at Fornuften i en viis Grad maa tages fangen under Troens Lydighed. Eller rettere, Fornuften gaaer frivilligt i Fangenskab, dens Underkastelse er kun Tilstaaelsen af dens Grændser, saasnart den er overbeviist om Aabenbaringens Virkelighed [103]). — Gyldigheden af denne Synthese af Fornufttro og Aabenbaringstro maatte beroe derpaa, at den menneskelige Erkjendelsesevne vel skulde være competent til at bedømme Criterierne for en Aabenbaring, men ikke til at bedømme dens Indhold. Mennesket skulde vel være istand til, med Sikkerhed at erkjende, at de bibelske Bøger ere ægte, at deres Forfattere baade kunde og vilde sige Sandheden, at deres Fortællinger om Aabenbaringer, Mirakler, Spaadomme o. dsl., hverken have deres Oprindelse fra et Selvbedrag hos Vedkommende, eller i en usikker Tradition, at deres Indhold umuligen kunde være est af den menneskelige Fornuft o. s. v.; men til at fælde en Dom, om dette Indhold i og for sig, Læren om Treenigheden og Guds Menneskevordelse, om Arvesynden og Forløsningen, kunde være sandt eller ikke, skulde den menneskelige Aand ikke have Evne. Men nu have vi tværtimod fundet ovenfor, at Undersøgelsen af Criterierne for en Aabenbaring aldrig vil kunne have et blot nogenlunde sikkert Resultat til Fordeel for denne, hvorimod vi i den følgende Undersøgelse af de enkelte Dogmer ville finde, at det er langt lettere for den menneskelige Fornuft

---

[103]) Lessing, zu den Fragmenten, WW. VI Bd., S. 279 ff.

at komme paa det Rene med Værdien af hine Lærdomme, som høre til den foregivne Aabenbarings Indhold. Just det Modsátte af hvad den rationale Supranaturalisme forudsætter, er altsaa Tilfældet, og den slaaer saaledes om i den Theorie, som man kunde kalde supranatural Rationalismus.

Ligesom hist Aabenbaringen blev antaget for Fornuftgrundes Skyld, saaledes har, efter denne Theorie, Menneskeheden, saa at sige, antaget Fornuften for Aabenbaringens Skyld. Aabenbaringen var kun en overnaturlig Bekjendtgjørelse af Fornuftreligionen. Vi kunne ogsaa her igjen lade Lessing tale, som paa sin gymnastiske Maneer har berørt og forberedet alle de Theorier af denne Gjenstand, som i den nyere Tid ere blevne herskende. Ligesom Opdragelsen ikke giver den Enkelte, saaledes giver — efter den bekjendte Afhandling, som Lessing har adopteret, om end ikke forfattet — Aabenbaringen ikke Menneskeslægten Noget, hvorpaa den menneskelige Fornuft, overladt til sig selv, ikke ogsaa skulde kunde have kommet, men den gav og giver den kun de vigtigste af disse Ting tidligere og paa en lettere Maade. De aabenbarede Lærdomme ere ligesom det Facit, som Regnemesteren forud dicterer sine Disciple, forat de medens de regne nogenlunde kunne rette sig derefter [104]). Ogsaa Kant finder det tænkeligt, at en Religion objectivt, eller hvad dens Indhold angaaer, kunde være en naturlig, og dog tillige subjectivt, eller hvad den Form angaaer, under hvilken den først blev bekjendtgjort, en aabenbaret, naar den nemlig er saaledes beskaffen, at Menneskene havde kunnet og burdet komme til den blot ved Brugen af deres Fornuft, om de ogsaa ikke vilde være komne til den saa tidligt eller i en saa viid Udstrækning, som forlanges. I dette Tilfælde kunde en Aabenbaring af den paa en vis Tid og et vist Sted være viseligen beregnet, og være høist gavnlig for Menneskeslægten, men naar den saaledes indførte Religion nu engang existerer, saa maa siden Enhver ved egen Fornuft kunne overbevise sig om dens Sandhed. Ja det var muligt — føier

---

[104]) Die Erziehung des Menschengeschlechts, §§. 4 og 76: Lessings WW. VI, S. 300 og 324.

Kant til — at det siden efter ganske kunde blive glemt, at en saadan overnaturlig Aabenbaring engang var foregaaet, uden at hiin Religion derfor skulde tabe det Mindste af sin Fattelighed, eller af sin Magt over Gemytterne [105]). Eller snarere — fortsætte vi — maa hiin overnaturlige Oprindelse engang om ikke blive forglemt, saa dog blive uviß i en Grad, som ophæver enhver Mulighed for, at man med Grund kan paastaae dens Virkelighed. Efter denne Theorie vilde der nemlig ikke ligge Noget i Aabenbaringens Indhold, som oversteeg den menneskelige Fornufts Evner, følgelig heller ikke Noget, hvorved dens Oprindelse fra en guddommelig Bekjendtgjørelse lod sig bevise: det hele Beviis herfor maatte føres af den christelige Religions Oprindelses Historie. Her maatte man altsaa enten negativt vise, at det var umuligt — ikke at Mennesket overhovedet, som den rationale Supranaturalismus vil bevise, men at Menneskene paa hiin Tid og under de dengang stedfindende Omstændigheder, ved deres egne naturlige Kræfter havde kunnet finde paa denne Religion, skjøndt den, hvad dens Indhold angaaer, ikke er overnaturlig; et Beviis, som nutildags vist neppe Nogen vil paatage sig at føre; eller man maatte føre Beviset positivt, som den rationale Supranaturalismus, og slaae ind paa den Vei: de kunde og vilde sige Sandhed; men vi have allerede overbeviist os om, hvorlidet denne fører til Maalet.

Idet den christelige Religion saaledes saavel hvad Oprindelsen som hvad Indholdet angaaer, er naturlig, saa er den ogsaa fuldkomment underkastet Fornuftens Bedømmelse, og alle Blandingsformer gaae over i den rene Rationalisme, som den kirkelige Supranaturalisme allerede ved sin første Udtræden af den gamle Orthodoxie bar i sig som Spire til sin Opløsning. Hvorledes Schleiermacher, efter Spinoza's Exempel og Lessings Antydning, er flygtet med Religionen og Theologien over paa et eget Gebeet for at beskjærme dem mod Fornuftens og Philoso-

[105]) Kant, die Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft. IV Stück. S. 184.

phiens Overmagt, uden dog at kunne unddrage dem fra dikses Herredømme [106]), og hvorledes ogsaa den nyeste philosophiske Skole i dens ægte Medlemmer hylder Rationalismens Princip i denne Betydning, det maatte vi allerede bemærke i Indledningen [107]).

Hvorledes kunde Aanden ogsaa paa Philosophiens nuværende Standpunct opgive sin Ret og Dommermyndighed over det, som den erkjender for noget ved den selv Sat? Selv det, som den har skabt som bevidstløs Naturaand, hvorledes den har ordnet Stjernernes Forhold, hvorledes den har formet Jordarter og Metaller, indrettet Planternes og Dyrenes organiske Bygning, skulde Aanden ikke i den Grad have tabt al Erindring om, at den ikke ved Forskning og Grublen bestandigt mere og mere skulde kunne oplive den og være istand til at erkjende Lovene for dette Gebeet; og Noget af det, som den som sig selv, som bevidst Menneskeaand, har frembragt, skulde, efterat den engang havde sat det ud af sig, have fortættet sig saaledes, at den ikke skulde være istand til ved Eftertænken at gjennemtrænge det? Alle øvrige Værker af dens bevidste Handlen, alle Former af Lovene og Staten, alle Kunstens Skabninger, skulde ligge aabne for dens Blik og være dens Dom underkastet; den skulde kunne begribe Grundene for den Soloniske Lovgivning, en Sophocleisk Tragødies Oeconomie, den skulde tillade sig at bedømme, hvor Fader Homer er vaagen eller nikker, hvor Shakespeare skriver for sin Tid, og hvor han skriver for Evigheden: kun i Religionen skulde den give Afkald paa al Begriben, ja en Bedømmelse skulde endog være en Forbrydelse? Dog selv hvad Religionens Gebeet angaaer skulde dette Forbud ikke gjælde for dets hele Udstrækning. Vi forstaae at begribe den persiske Lysdyrkelse af denne ædle Stammes og dets Høilands Natur; den lyse olympiske Gudekreds betragte vi som en naturlig Frembringelse af den helle-

---

106) Saameget have Tiderne forandret sig! Spinoza havde kjæmpet for en lille fri Plads for Philosophien ved Siden af Kirken og Theologien: Schleiermacher fandt sig foranlediget til, at underhandle om en saadan Plads for Religionen og Theologien ved Siden af Philosophien.

107) S. ovenfor §. 2.

niske Aand og Himmel; vore germaniske Forfædres labyrinthiske Gudesagn frembyde ingen absolut Gaade for vor historisk-philosophiske Forskning, og endnu mindre tage vi i Betænkning, at sammenligne alle disse Forestillinger med vore mere udviklede Begreber om det Absolute og dets Forhold til det Endelige, og derefter at bestemme deres Værd: kun den christelige Religion alene skulde gjøre den eneste uhørte Undtagelse herfra.

Som overnaturlig Aabenbaring nemlig: Fordi Frugten nu ligger for os, afplukket, som modne Frugter pleie, fra Grenen og Stammen, der bar den, skal den ikke være voxet paa et Træ, men umiddelbart være falden ned fra Himlen. Barnagtige Forestilling! Og selv om vi nok saa tydeligt kunne paavise den Stilk, ved hvilken den hang sammen med den moderlige Green, selv om dens Bygning røber det umiskjendeligste Slægtskab med andre Frugter, som vi kjende, selv om man paa dens Overflade endnu kan see Spor af Solen, som har beskinnet den, af Hagelkorn, som har streifet den, vel ogsaa af skadelige Insecter, som have angrebet den: selv da skal den ikke være spiret af nogen jordisk Stamme, ikke være modnet i vor Atmosphære.

Allerede Lessing har sagt, at det var absolut nødvendigt at uddanne de aabenbarede Sandheder til Fornuftsandheder, naar Menneskeaanden skulde tilfredsstilles derved [108]); den nyere Philosophie har i Schelling [109]) og Hegel optaget dette Ord og bragt det i Udførelse: og om ogsaa Kant og Fichte og endnu bestemtere nogle yngre Philosopher nægte Sammenhængen mellem vor Tids Philosophies Lærdomme og de christelige Dogmer og Muligheden af at udlede hine af disse [110]), saa stemme de dog ogsaa overeens med de Første deri, at den Vidende skal ombytte de kirkelige Troesartikler med den videnskabelige Indsigt, og da af denne øse den samme sædelige Opmuntring og den sam-

---

108) Erziehung des Menschengeschlechts, §. 76, v. anf. St. S. 324.

109) Ueber das Wesen der menschl. Freiheit o. s. v. Philosophische Schriften I, S. 506.

110) Feuerbach, Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnitzischen Philosophie, S. 134 f.

me Beroligelse for Gemyttet i de høieste Anliggender, som det kirkelige Credo ydede den Troende.

§ 22.

Slutning paa Apologetiken.

Saaledes have da nu samtlige den kirkelige Troeslæres formelle Grundbegreber critisk opløst sig for os, eller rettere, de ere gangne tilbage i den Aand, der har sat dem ud af sig. Idet det begribes, hvorledes de ere fremgangne af Aanden, gaae de tilbage i samme.

Aanden, der først kun havde Fornuften som en Mulighed eller som noget Indre, havde den eo ipso kun som et Ydre, den stillede Fornuften, som den selv var efter sit Væsen, som et Andet ligeoverfor sin umiddelbare Forsigværen, der endnu ikke var gjennemtrængt af den. Al aandelig Gehalt falder saaledes paa den objective Side, den subjective er tom, eller fyldt med et falsk, sandseligt Indhold, den maa erholde al aandelig Fylde fra hiin og bestemmes ved hiin, der saaledes forholder sig som Aabenbaring. For det udenfor den staaende Subject maa nu Aabenbaringen ved ydre, objective Tegn bevise, at den er en Aabenbaring; den maa documentere sin Oprindelse fra den absolute Intelligents ved paa det Gebeet, som den endelige Aand kan controllere, at vise, hvorledes den overgaaer denne, hvilket skeer ved Spaadomme; den maa bevise sin Oprindelse fra den absolute Magt ved Herredømme over Naturmagten, ved Undere. For at føres til Efterverdenen maa Aabenbaringen bevares i hellige Skrifter, men disse maae, forat man kan være sikker paa, at Aabenbaringen gjemmes uforvansket i dem, indgives af Aabenbaringens Ophav. Dog, dette hele Apparat til at gjøre os Aabenbaringen sikker og tilgjængelig, ligger endnu bestandigt paa den objective Side, der mangler endnu det Vigtigste: Formidlingen med Subjectet. Dette tilegner sig Aabenbaringen ved Skriftfortolkningen, men hvorledes vil

det forvisse sig om, at den foregivne Aabenbaring virkeligt er guddommelig? Ved Underne og Spaadommene, som ledsagede den, da den fandt Sted. Godt, men hvorledes vil man kunne vide, at disse ere virkelige Undere og Spaadomme? Af Skriftens Vidnesbyrd. Men, hvoraf veed man, at det er sandt? Deraf, at det er indgivet af den ufeilbare Gud. Men, at Skriften er indgivet af Gud, hvoraf veed man det? Af den hellige Aands indre Vidnesbyrd, der, naar vi læse i Skriften, i den gjenkjender sit eget Værk. Godt, men hvad skal nu overbevise os om, at dette Vidnesbyrd i os virkeligt hidrører fra den h. Aand, og ikke fra vor egen, eller endog fra en ond og forførende Aand udenfor os? —

Her brister det orthodoxe Systems Traad; istedetfor det guddommelige Vidnesbyrd for Aabenbaringen træde menneskelige Beviser: Slutninger fra de bibelske Skrifters Ægthed og Troværdighed til Sandheden af det, som de fortælle om Guds Aabenbaringer; fra Skriftens Gud værdige Indhold til dens guddommelige Oprindelse. Men mod disse menneskelige Beviser reise sig ligesaa mange menneskelige Tvivl: hine Skrifters Ægthed og Troværdighed bliver anfægtet, Muligheden, om end ei af forsætligt Bedrageri, saa dog af et Selvbedrag, af en Fordunkling af den historiske Sandhed ved sagnagtige Beretninger og Mythedannelser, trænger uimodstaaeligt frem; Skriften viser sig som et Aggregat af høist uligeartede og i Værd yderst forskjellige Skrifter; til den foregivne Opfyldelse vil der ofte ikke lade sig finde nogen Spaadom, til Spaadommen ikke nogen Opfyldelse, eller ogsaa gaaer Opfyldelsen i forkeert Tidsorden forud for Spaadommen; Underne opløses ved den mythiske Forklaring, og hvad denne lader blive tilbage, det synker ned til en naturlig Tildragelse; i Aabenbaringen gjenkjender Mennesket sine egne Love — om just ikke Lovene for sin Fornuft, saa dog Lovene for sin Følelse og Indbildningskraft; han rækker sit dobbeltgjængerske Afbillede Haanden og det forsvinder, idet det gaaer tilbage i ham selv.

Dog, denne Proces er kun for den Vidende; kun for den, som er opfyldt af Aanden, ophører denne at være et Fremmedt,

og selve denne Tilbagetagen af Aanden giver Mennesket Fylde, hæver ham til at være Vidende. Den, som ikke har Aanden i sig, har den udenfor sig, dette er endogsaa en tautologisk Sætning; den som ikke i sig kan finde det bestemmende Princip, søger det i en Aabenbaring; den, som endnu ikke er moden til Fornufttro, han bliver ved Aabenbaringstroen. Her er en Kløft befæstet mellem to Classer af det menneskelige Selskab, de Vidende og Folket ɔ: de Ikke-Philosopherende saavel i de høiere som i de lavere Stænder, og den vil maaskee aldrig fyldes. Men medens nu de Vidende aldrig ere faldne paa, at ville forhindre de Ikke-Vidende i, paa de mangfoldigste Maader at ytre deres Tro, og i at fælde de haardeste Domme om Viden, saa er det derimod meget hyppigt, at de Troende opstille den Fordring, at det ikke skulde tillades de Vidende, at udtale deres Viden og deres ved denne bestemte Dom om Troen. Som Grund bliver der angivet, at de Troende derved blive vaklende i deres Tro. Men denne Paastand strider mod al Erfaring. Den menneskelige Natur har den fortræffelige Indretning: at Mennesket ikke lader sig fratage det, som endnu er en aandelig Fornødenhed for ham. Det Skrig om den Forargelse, som vore Skrifter skulle være til for Folket, det udgaaer kun fra dets geistlige Lederes Antipathie mod overhovedet at høre vore Stemmer, der rigtignok harmonere slet nok med deres; thi de, som trænge til Troen, blive, som man i de sidste Aar har havt tilstrækkelige Beviser paa, kun fastere og ivrigere i Troen ved en saadan Forargelse [1].

---

[1]) En tilsyneladende Undtagelse bliver skaffet af Veien ved Spinoza's Bemærkning, Tract. theol. polit. c. 12 (p. 187): Fateor profanos quosdam homines, quibus religio onus est, ex his licentiam peccandi sumere posse — . Verum similibus subvenire impossibile est secundum illud tritum, quod nihil adeo recte dici potest, quin male interpretando possit depravari. Qui voluptatibus indulgere volunt, facile causam quamcunque invenire possunt. Derfor trøstigen med Scotus Erigena, de divis. nat. 69: Non ita sum territus auctoritate, aut minus capacium animorum expavesco impetum, ut ea, quæ vera ratio recte colligit indubitanterque diffinit,

Saa lade da den Troende den Vidende, ligesom denne hiin, roligen vandre sin Vei; vi lade dem beholde deres Tro, saa maae de ogsaa lade os beholde vor Philosophie; og hvis det skulde lykkes de overvættes Fromme at udelukke os fra deres Kirke, saa ville vi agte det for en Vinding; af falske Foreningsforsøg er der nu skeet nok; kun Skjærpelse af Modsætningerne kan føre videre.

---

aperta fronte pronuntiare confundar; præsertim cum de talibus nonnisi inter sapientes tractandum sit. For insipientes nemlig bliver det ikke afhandlet, selv om man forhandlede det i deres Paahør.

Det materiale Indbegreb

af

den christelige Troeslære,

eller

den egentlige

D o g m a t i k.



Det materiale Indbegreb af den christelige Troeslære, eller den egentlige Dogmatik.

§. 23.

Oversigt.

Ligesom Mennesket som umiddelbart, eller endnu ikke fornuftigt gjennemdannet, havde Principet for den absolute Viden og Handlen udenfor sig som Aabenbaring; saaledes staaer ogsaa Indholdet af denne absolute Viden ligeoverfor Indholdet af hans Selv- og Verdensbevidsthed som et Andet. Medens den videnskabelige Betragtning griber det Absolute i det Endelige, forstaaer at drage det Hiinsidige ind i det Dennesidige, og begriber Tiden som Evighedens Virkeliggjørelse, saa faaer den ikkevidenskabelige Forestillingsmaade en Rest af absolut Indhold tilovers fra den ikke i sin Guddommelighed begrebne Virkelighed, eller, hvad der er det Samme, fra den ikke i sin Virkelighed begrebne Guddom, og da det ikke kan anbringe denne i det Dennesidige, stiller den den over i et Hiinsides.

Dette absolute Indhold, som den videnskabelige Erkjenden begriber som immanent i Verden og som dennes inderste bevægende Sjæl, staaer for den ikkevidenskabelige Betragtning, for hvilken det falder udenfor den timelige Virkelighed, kun i Forhold til denne som til et Andet. D. v. s. det sondrer sig i en reen Jogforsigværen og en Væren for Verden, dets evige Væsen er et Andet end dets Aabenbaring i Tiden, og i hiint er der bestandigt indeholdt uendeligt Mere, end der i denne kommer tilsyne, eller rettere findes.

I Modsætning til det af Tiden uberørte guddommelige Væsen deler dets Udtræden i Endeligheden sig efter Tidens Momenter: til den forbigangne Tid hører den Act, ved hvilken Verden og Tiden ere blevne satte af det Absolute; til Nutiden deres bestandige Relation til samme; til den tilkommende Tid Tidens Tilbagevenden til Evigheden, Verdens Hensættelse i det absolute Liv. Men ligesom den religiøse Forestilling ikke finder alt det absolute Indhold, som den føler, virkeliggjort i Verden, saaledes kan den ei heller begribe Alt i Verden som Virkeliggjørelse af det Absolute. Verden som den er, er derfor ikke ligefrem sat saaledes ved Gud, i sin Bestaaen har den, ved Siden af sin Afhængighed af Gud, en Side, der er bortvendt fra ham, og som først maa forsvinde før der kan være Tale om dens Gjenforening med Gud. Paa den guddommelige Act i Fortiden, ved hvilken Gud satte Verden som sit Væsens Aabenbaring, følger da en modsat Act fra Verdens Side, ved hvilken den satte sig udenfor Gud og bestemte sig som en ugudelig Verden; i Nutiden træder det blot tilladte Onde overfor den guddommelige Opholdelse- og Medvirkning; og i Fremtiden forestaaer der Verden, som ligger i det Onde, en frygtelig Sondringsproces. Ophævelsen af denne Modsætning, som den ikkevidenskabelige Betragtning ikke forstaaer at begribe som evigt virkelig og til enhver Tid sig fuldbyrdende, venter den i fuldendt Jogforsig- og Forsig-Væren først i den kommende Tid; medens den sætter den guddommelige Forberedelse dertil, som implicite er tilstede, i Fortiden, og i Nutiden det, at den Enkelte forberedes til den og faaer Krav derpaa.

Troeslæren deler sig saaledes i to Hovedafdelinger, der igjen hver for sig faae 3 Underafdelinger. Religionens absolute Indhold bliver nemlig for det Første forestillet abstract, som supramundant Væsen, i Evighedens Element: i Læren om Guds Tilværelse, om hans Væsen og om hans Egenskaber. Men det samme absolute Indhold staaer for det Andet som supramundant og evigt i Forhold til Verden, lader sig tilsyne i Tiden, efter hvis 3 Momenter det adskiller sig i tre Grupper. Det Guddommeliges Aabenbaring i Verden er, som svarende til Tidens første Moment, en forbigangen Tildragelse, der efter Thesis, Antithe-

sis og Synthesis articulerer sig i Dogmerne om Skabelsen, Syndefaldet og Forløsningen; som svarende til det andet Moment, den nærværende Tid (ethvert Tidspunct betragtes her under den nærværende Tids Synspunct), er den den daglige Erfaring af Synd og Onder paa den ene Side, og den Enkeltes og Samfundets Gjenfødelse, ved hvilken, gjennem Negationen af det Onde, den rene guddommelige Virken gjenoprettes, paa den anden; den tilkommende Tids Moment endelig er den troende Forventning af Fuldendelsen af det guddommelige Liv i Verden, der sætter sig som Opstandelse, og som Dom og Sondring af de Salige og Fordømte splitter sig i en Modsætning, der i det kirkelige Dogma bliver uovervunden, og om hvis Løsning der kun findes en Ahnelse i den som kjættersk og fanatisk forkastede Lære om Apocatastasis.

At sammenligne denne Inddeling af Dogmatiken med andre, og give en Bedømmelse af disse, vilde være for vidtløftigt, og er ogsaa overflødigt; kun om den Inddeling, der staaer den her givne nærmest, den Hegel'ske nemlig, ville vi her tilføie en Bemærkning. Imellem denne [1]) og vor Inddeling finder nemlig en ikke blot ydre, men væsentlig, Forskjel Sted deri, at vor ikke er treleddet, men fireleddet. Den nærværende Tids, eller den subjective Selvbevidstheds, Moment, opfatter Hegel nemlig som den høiere Eenhed, i hvilken begge de andre, den abstract tænkte Evigheds og den forestillede forgangne Tids, vende tilbage; men dette høiere Tredie er Selvbevidstheden, som Hegel meget vel indseer, kun da, naar den tages som begribende, philosophisk Tænken; den ikkebegribende Forestillen kan ligesaalidet gribe Væsenet i den nærværende Tid eller i Selvbevidstheden, som i den forbigangne Tid, eller i den gjenstændige, nærmere den historiske, Bevidsthed; men det flygter fra det hen i en Fremtid. Nu bliver Bevidstheden paa Menighedens og dens Troeslæres Gebeet væsentligt staaende i Forestillingen; at begribe er vor Sag, som

---

[1]) Den findes i Hegel's Phänomenologie, S. 575; Encyclopädie §§. 565—571; Religionsphilosophie, II, S. 178 f.

gjøre den kirkelige Troeslære til Gjenstand for videnskabelig Bearbeidelse, og da Gjenstanden, ikke vi selv, skal bestemme Inddelingen, saa maae vi endnu føie en fjerde Deel, den eschatologiske, til den tredie, der hos Hegel danner Slutningen; medens ikke nogen enkelt Deel af Troeslæren, men den videnskabelige Methode i alle dens Dele, skal føre Dogmet over i Begrebet.

Dogmatikens første Deel.

Det Absolute som Gjenstand for den abstracte Forestillen, eller i Evighedens Element, som guddommeligt Væsen.

§. 24.

Inddeling.

Det midt i Endeligheden stillede Menneske har det hiinsidige Absolute først kun overhovedet givet Underretning om sig, eller Kundskab om sin Tilværelse, før det oplader ham sit Væsens Indre, forsaavidt han er istand til at fatte det, og udfolder Væsensbestemmelserne for ham. Læren om Gud faaer da de tre Hovedafdelinger: om Guds Tilværelse, Væsen og Egenskaber.

Første Hovedafdeling.

Om Guds Tilværelse.

§. 25.

Forberedelse.

Læren om Guds Tilværelse har i den christelige Dogmatik uddannet sig som en Række Beviser for samme, der ere blevne angrebne af det forrige Aarhundredes philosophiske Critik, men af vor Tids speculative Philosophie ere blevne restituerede paa en Maade, ved hvilken saavel Fremgangsmaaden i Beviisførelsen, som Bevisernes Resultat ere blevne væsentligt forandrede. Da denne relative Restitution som Critik over hiin Critik ikke vel lader sig adskille fra den, saa ville vi først afhandle Beviserne for Guds Tilværelse og derpaa den dobbelte Critik.

§. 26.

Beviserne for Guds Tilværelse.

Troen paa en af Guddommen aabenbaret Religion forudsætter naturligviis Troen paa den aabenbarende Guds Tilværelse. Jo fastere derfor det G. og N. T. staae paa Aabenbaringstroens Standpunct, desto mindre vil man i dem kunne vente at finde det, som man kalder Beviser for Guds Tilværelse. Ikke blot blandt Jøderne, men ogsaa blandt de Hedninger, med hvilke

Apostlene efter det N. T's Beretning kom i Bererelse, gjaldt Tilværelsen af det Guddommelige for en afgjort Sag, og det var kun at gjøre deels om den nærmere Bestemmelse af dets Væsen, deels om at anerkjende visse Phænomener for guddommelige Aabenbaringer. Men i Forkyndelsen og Stadfæstelsen af disse Aabenbaringer var Beviset for Guds Tilværelse analytisk medindeholdt. Naar Gud i det G. T. aabenbarer sig for Abraham, for Mose, og kundgjør sig for dem som den almægtige Gud (1 Mos. XVII, 1), som Jehovah (2 Mos. III, 14 f.); naar han i det N. T. fra Himlen forkynder, at han har fundet Velbehag i Christus (Mt. III, 17; jfr. XVII, 5), eller naar Christus betegner sig som den, i hvem Faderen er at see (Joh. XIV, 9): saa er dette tillige paa det hebraiske og christelige Standpunct de meest slaaende Beviser for Guds Tilværelse. Hertil komme da Miraklerne og Spaadommene, som vel nærmest gjøre en eller flere Personer kjendelige som Bærere for den guddommelige Aabenbaring, eller som Gjenstande for en særegen guddommelig Omsorg; men tillige indeholde et Beviis for, at der er en Gud, som aabenbarer sig og bærer Omsorg.

Da saaledes Guds Tilværelse er Christendommens første Forudsætning, da Ingen uden at troe paa den kan være en Christen, uden at dog derfor denne Tro alene skulde være tilstrækkelig til at gjøre En til en Christen; og da endvidere den christelige Troeslære kun er for saadanne, som allerede have den christelige Tro, saa ere nu adskillige Theologer af den Mening, at Beviserne for Guds Tilværelse ikke høre til Dogmatiken[1]). Men disse Beviser ere nu engang, efterat de forstørstedelen allerede ere blevne antydede af Kirkefædrene, siden Scholastikernes Tider blevne staaende Bestanddele af den christelige Troeslære, og det er derfor uundgaaeligt for den, som vil fremstille denne i dens historiske Udvikling, at optage dem. Om de ogsaa oprindeligen stamme fra Philosophien, saa er dog just det, at de saa almindeligt ere blevne optagne i Theologien, et Beviis paa, at

---

[1]) F. Er. Reinhard, Vorles. über die Dogmatik, S. 30; Schleiermacher Glaubenslehre, I, S. 191.

denne ikke kan komme ud af det uden hiin; og om end deres skarpere Uddannelse, og endnu mere Critiken over dem, tilhører den moderne Videnskab, saa er det jo just i Sammenstødet med denne, at den christelige Troeslære her skal fremstilles.

Af Beviser for Guds Tilværelse, som lidt efter lidt have faaet Borgerret i den christelige Dogmatik, gives der, som bekjendt, flere, og Tallet paa dem er ikke saa bestemt, at der ikke hos En kan anføres flere eller færre af saadanne Beviser end hos en Anden. Naar Verden, fra hvilken Mennesket hæver sig til Tanken om Gud, er udgaaet fra Gud som hans Skabning, saa maa man fra ethvert Punct eller enhver Deel af den, fra ethvert Halmstraa, som Vanini sagde, kunne gaae tilbage til Skaberen; dog, ligesom Universet ikke er et uordentligt Aggregat af Enkeltheder, men sondrer sig i visse Masser og Classer, saaledes ville ogsaa de Beviser for Guds Tilværelse, som føres af det, træde sammen i visse Grupper. Universet deler sig nærmest for os i en real og en ideal, en objectiv og en subjectiv Side, Naturens og Aandens Verden. Hiin, Naturen, er for det Første ubestemt Tilværelse, Indbegrebet af den endelige Væren, i hvilken Enkelthederne ere isolerede og gjensidigen ligegyldige for hinanden; men for det Andet staae disse dog, i denne Udvorteshed, i Relation til hverandre, og bestemmes som et System af Øiemeed. Aanden derimod kan deels tages som Folkenes og Menneskeslægtens Aand, deels som subjectiv Aand, og som denne sidste enten som theoretisk eller som practisk.

Fra Verden som Natur (hvorunder ogsaa den naturlige Side hos Mennesket er indbefattet), og det ubestemt som et Aggregat af endelig, isoleret Tilværelse, gaaer det saakaldte cosmologiske Beviis for Guds Tilværelse ud. Det var allerede forberedet for den christelige Theologie ved Mænd, der stode udenfor Christendommen, ved Plato [2]) og Aristoteles [3]), især i

---

[2]) Phæd. 245 Steph.

[3]) Physic. VII, 1. VIII, 3. 5. Metaph. XII, 6. jfr. II, 2.

Form af en Slutning fra den uselvstændige Bevægelse, som man kan iagttage i Verden, til et ἀκινητον ἑαυτο κινȣν, et primum movens, som Scholastikerne kaldte det. I denne platonisk-aristoteliske Form fører f. Ex. Thomas af Aquino det cosmologiske Beviis i den første af de 5 viæ, han opregner, til at komme til Vished om Guds Tilværelse. Alt, hvad der bevæger sig i Verden, har ikke sin Bevægelse fra sig selv, men fra et Andet, dette igjen fra et Andet o. s. v., indtil man kommer til en første bevægende Aarsag [4]). Istedetfor Begrebet: Bevægelse bruger man ogsaa det almindeligere: Forandring. Alt Foranderligt (τρεπτα) — siger Johannes Damascenus — har Aarsagen til sin Tilværelse udenfor sig, er skabt (κτιςα); men nu er Alt, hvad vi see, foranderligt, følgelig er det ogsaa skabt, og det af et Ophav, som selv maa være uforanderligt og uskabt: af Gud [5]). Hvad der er det væsentlige Punct i dette Beviis, det havde blandt de christelige Kirkelærere allerede Diodor af Tarsus udtalt meget bestemt: nemlig Utænkeligheden af en uendelig Regressus af Forandringer [6]). Denne Utænkelighed har i den nyere Tid især den Leibnitz-Wolfiske Philosophie søgt at gjøre indlysende ved Læren om den tilstrækkelige Grund, idet den tillige førte Begreberne: Tingenes Bevægelighed eller Foranderlighed, tilbage til det abstractere: deres Tilfældighed. Alle Ting, som vi iagttage — siger Leibnitz — ere begrændsede, endelige; som endelige ere de tilfældige, have ikke i sig nogen Grund, som kunde gjøre deres Tilværelse nødvendig; den ene Ting har sin Grund i en anden, den nuværende Tilstand i en tidligere, saa at man ad denne Vei aldrig kommer til en Grund, der ikke igjen trænger til selv at begrundes. Heraf er det indlysende, at Grunden til Tilværelsen af denne hele Samling af endelige Ting, som vi kalde Verden, er at søge udenfor den i et Væsen, som har Grunden til

---

4) Summa, I, 2. 3, den via, quæ sumitur ex parte motus.

5) De fide orthod. 1, 3: af en δημιȣργος ἀκτιςος και ἀτρεπτος — τȣτο δε τι ἀν ἀλλο ειη, ἠ θεος.

6) Hos Photius, Bibl. cod. 223: εἰ δε τις ἀγεννητον λεγοι αὐτων (Verdens Deles) την τροπην, το παντων ἀδυνατωτερον εἰσαγει· τροπη γαρ παθος ἐςιν ἀρχομενον, και ȣ̓κ ἀν τις εἰποι τροπην ἀναρχον.

sin Tilværelse i sig selv [7]). Eller, som Kant sammenfatter det cosmologiske Argument: Naar Noget, hvad det end er, existerer, saa maa ogsaa Noget existere med Nødvendighed. Thi det Tilfældige existerer kun under Betingelsen af et Andet som dets Aarsag, og fra denne kan man nu gaae videre ligetil en Aarsag, som ikke er tilfældig, og just derfor nødvendigviis existerer, uden Betingelse. Nu existerer idetmindste jeg selv; altsaa existerer et absolut nødvendigt Væsen [8]).

Da Opfattelsen af Verden blot som et Aggregat af endelig Tilværelse, uden Hensyn paa al nærmere Qvalitetsbestemmelse ved samme, udfordrer Abstraction, saa finder man i de ældre Tider sjeldent det cosmologiske Argument reent, men blandet med det saakaldte physicotheologiske eller teleologiske, ved hvilket det er væsentligt, at det tager Hensyn til hine Qvalitetsbestemmelser. Som concretere er det populærere, som saadant mere yndet og udbredt end det abstractere cosmologiske [9]). Grundlinierne til dette Beviis findes allerede i d.

---

7) Man sætte disse to Steder sammen, **Théodicée I, 7: Dieu est la première raison des choses; car celles, qui sont bornées, comme tout ce que nous voyons et experimentons, sont contingentes, et n'ont rien à elles, qui rende leur existence nécessaire. — Il faut donc chercher la raison de l'existence du monde qui est l'assemblage entier des choses contingentes, et il faut chercher dans la substance qui porte la raison de son existence avec elle, et laquelle par consequent est nécessaire et éternelle.** Og **Opp. ed. Dutens, I, 2. pag. 132: Quia præsens status deducendus est ex statu adhuc anteriore, et hic rursus ex anteriore, qui et ipse alio adhuc anteriore indiget: ideo, et si in infinitum procederes, nunquam rationem invenires, quæ non rursus ratione reddenda indigeret. Unde sequitur, rationem rerum plenam in particularibus reperiri non posse, sed quærendam esse in causa generali, ex qua non minus status præsens quam præcedens immediate emanat, nempe in auctore universi intelligente.** Jfr. ogsaa **Wolfii theol. natur. Tom. I, §. 24 ff.**

8) Kritik der reinen Vernunft, S. 612. 632 (i fjerde Udgave).

9) Jfr. Kant v. anf. St. S. 651: Det physicotheologiske Beviis fortjener altid at nævnes med Agtelse. Det er det ældste, klareste, og

h. Skrift. Viisdommens Bog kalder C. XIII, 1—5, Hedningene Daarer, fordi de ikke ved det synlige Gode vare komne til Erkjendelse af den i Sandhed Værende, ved Værket af Mesteren, da man dog af Skabningernes Storhed og Skjønhed ved Sammenligning kunde begribe, hvorledes deres Ophav maatte være [10]. Ligeledes finder Paulus i det N. T. i Naturens Velgjerninger, i Regn og frugtbare Tider, et Vidnesbyrd, ved hvilket Gud har givet sig tilkjende for alle Mennesker til alle Tider (Ap. Gj. XIV, 17 f., jfr. XVII, 27); siden Verdens Skabelse, mener han, har det været muligt, at komme til Kundskab om Guds usynlige Væsen ved at tænke over hans Værker (Rom. I, 19 f.). Ogsaa udenfor Jødedommen og Christendommen var dette Beviis almindeligt. At Anaxagoras opstillede νοῦς som Verdensordner, grundede sig paa en lignende Tankegang. Ellers er det især Socrates, som gjerne udbreder sig i lignende Reflexioner, og navnligen af det menneskelige Legemes hensigtsmæssige Indretning slutter sig til et intelligent Ophav til Naturen [11]. Ogsaa finde vi her den Sætning, paa hvilken dette Arguments Beviiskraft beroer, udtalt: nemlig, at det Nyttige eller det hensigtsmæssigt Indrettede ikke kan betragtes som et Værk af Tilfældet, men maa begribes som et Værk af en forstandig Hensigt [12]. Hos Philo finde vi allerede det teleologiske Beviis næsten ganske i dets sildigere strængere Form: Intet kunstigt Værk er opstaaet af sig selv; nu er Verden det høieste Kunstværk, følgelig maa

---

for den almindelige Menneskeforstand meest passende. Det giver Naturens Studium Liv, ligesom det selv har sin Oprindelse fra dette og bestandig faaer ny Kraft derfra.

[10]) V. 5: ἐκ γαρ μεγεθους καλλονης κτισματων ἀναλογως ὁ γενεσιουργος αὐτων θεωρειται.

[11]) Hos Xenophon, **Memorab. Socr. I, 4.** Bekjendte ere endvidere Stederne af Cicero, **de natura Deorum II, 37 ff.**

[12]) P. anf. St. I, 4, 4: Socrates: των ἀτεκμαρτως ἐχοντων ὁτου ἑνεκα ἐστι, και των φανερως ἐπ' ὠφελειᾳ ὀντων, ποτερα τυχης και ποτερα γνωμης ἐργα κρινεις; Svar: πρεπει μεν τα ἐπ' ὠφελειᾳ γενομενα γνωμης εἰναι ἐργα.

den være bygget af en god, fuldkommen Mester [13]). Siden har næsten enhver Kirkefader og Dogmatiker leveret sit Bidrag til dette Argument [14]), og i den nyere Tid har det, navnligrn ved Naturforskningens Hjælp, udviklet sig til stor Bredde [15]). I Verden — dette er den strænge Form af dette Beviis — finder man allevegne tydelige Tegn til en Anordning, der med stor Viisdom er udført efter en bestemt Hensigt; for Tingene i Verden er denne hensigtsmæssige Anordning fremmed, og den er kun tilfældigviis knyttet til dem, d. e. de forskjellige Ting kunne ikke af sig selv have forenet sig som ligesaamange Midler til bestemte sidste Øiemeed: der existerer altsaa en ophøiet og viis Aarsag, der ikke blot som blindtvirkende, altformaaende Natur ved Frugtbarhed, men som Intelligents ved Frihed maa være Aarsag til Verden [16]). Det cosmologiske Beviises nødvendigen existerende Grundvæsen har her allerede bestemt sig nærmere som intelligent Verdensophav, og i det følgende Beviis bliver det til moralsk Verdensordner.

Det teleologiske Beviis for Guds Tilværelse fortsættes nemlig fra Naturen ind i Aandens Verden, og ligesom det hist fremtraadte som physicotheologisk, saaledes bliver det her historisk-theologisk. Der gives Bedrifter i Historien, hvis Virkning

---

13) De monarchia, I, 815: *ὑδεν — των τεχνικων ἐργων ἀπαυτοματιζεται· τεχνικωτατος δε ὁ κοσμος. ὡς ὑπο τινος ἀγαθυ και τελειοτατυ παντως δεδημιυργησθαι. Τυτον τον τροπον ἐννοιαν ἐλαβομεν ὑπαρξεως θευ.*

14) Man jfr. f. Ex. Athanas. c. gentes 34; Gregor. Naz. Or. XIV, 33; XXVIII, 6. 16; Joh. Damasc. p. anf. St.; Minuc. Felix, Octav. 17 f.; Scotus Erigena, de divis. nat. I, 14; Thomas Aquinas, p. anf. St.; Melanchthon, ll. theol., l. de creatione, p. 65 ff.; Calvin. instit. I, 5, 1 ff.

15) Vi ville blot, som Exempler, nævne blandt Tydskerne Reimarus: Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten d. natürlichen Rel., og blandt Englænderne Paley's naturlige Theologie. Ogsaa høre herhen de talrige Hydro-, Pyro-, Bronto-, Ichthyo-, Akrido- og andre Theologier, af hvilke Feuerbach, P. Bayle, S. 29 ff., meddeler vakre Prøver.

16) Kant, Kritik der reinen Vernunft, S. 653.

gaaer langt ud over deres Ophavsmands Hensigt, og tillige er saa fornuftig, griber saa væsentligt ind i Verdenshistorien, at vi ikke vel kunne ansee den for noget blot Tilfældigt, men maa henføre den som Øiemeed til en Bevidsthed, der ordner Historiens Gang. Ungdommelig Erobrelyst og en digterisk ophidset Indbildningskraft føre Alexander til Asien, og han begrunder hiin Forbindelse mellem Østen og Vesten, som er bleven Grundlaget for hele den nyere Verden. I andre Tilfælde er det et Sammenstød af to historiske Begivenheder eller af en Naturtildragelse og en historisk Begivenhed, som ingen menneskelig Beregning kunde bevirke, der har ført til Resultater, som ere altfor vigtige og altfor meget røbe en Hensigt, til at vi skulde kunne tilfredsstilles ved at udlede dem blot af Tilfældet. Hvorfor blev Christus ikke født førend da Tidens Fylde var kommen, d. e. før de enkelte Folkeslag og Folkereligioner i den gamle Verden havde overlevet sig selv, og før Romerne havde fuldendt deres Erobringer og derved forenet den cultiverede Menneskehed i eet Rige? Hvem havde rakt Reformationen det uundværlige Vaaben, som den havde i den kort i Forveien opfundne Bogtrykkerkunst? og var det et Tilfælde, at vort Aarhundredes Erobrer just foretog sig sit Tog mod Norden i det Aar, hvis usædvanlig kolde Vinter maatte tilintetgjøre ham? — Man seer, at i dette Argument Læren om Forsynet kun er vendt om, ligesom Læren om Skabelsen i det cosmologiske. Og ligesom Forsynet i vor Dogmatik inddeles i et ordentligt og et overordentligt, saaledes komme ogsaa især deleshed Guds overordentlige Kundgjørelser gjennem Aabenbaring og Undere til at henhøre under det historisk-theologiske Beviis[17].

Hos det enkelte Menneske maa den practiske Side adskilles fra den theoretiske. Hvad den første angaaer, saa forkynder den moralske Lov sig som absolut bindende, og det ligger nær, heraf at slutte sig til dens Oprindelse fra et absolut Væsen, som det

[17]) Saaledes, Storr, doctr. christ. pars theoret. §. 19, Twesten, Dogmatik, II, 1, S. 21 ff.

skeer i det **moralske** Beviis [18]). Fornemmeligen, naar man tillige overveier dens hyppige Collision med vor Lyksalighedsdrift, eller ogsaa det, at Lyksaligheden ikke altid bliver os tildeel i samme Maal, som vi ere den moralske Lov lydige; hvorpaa dog en naturlig Følelse i os gjør Fordring. Vel forpligter, efter Kant's Mening, den moralske Lov, som formel Fornuftbetingelse, os til at bruge vor Frihed for dens egen Skyld, uden at være afhængig af noget Diemeed som materiel Betingelse, men den opstiller os tillige et sidste Maal, og det a priori, og forpligter os til at stræbe efter dette, og det er det høieste Gode i Verden, som Friheden kan tænkes at opnaae, nemlig samtlige Fornuftvæseners Lyksalighed, som tillige i sig indeslutter deres Værdighed til at være lyksalige, paa den ene Side, og Besiddelsen af en til denne Værdighed svarende Lyksalighed, paa den anden. Saa vist nu den første af disse to Bestanddele af det høieste Gode, nemlig Sindelagets og Handlemaadens Overeensstemmelse med den moralske Lov, eller Værdigheden, er afhængig af Menneskets frie Selvbestemmelse; saa lidet er Mennesket istand til ved denne bestandigen at forskaffe sig det fordrede Complement dertil, den tilsvarende Lyksalighed, da denne er afhængig af Naturen, over hvilken Mennesket kun har en meget indskrænket Magt. Dog paalægger vor practiske Fornuft os ikke blot overhovedet, at handle sædeligt, men at gjøre dette for at bidrage til at gjøre det høieste Gode virkeligt: det maa altsaa dog være muligt at gjøre dette virkeligt, og da vi kun umiddelbart kunne gjøre Noget for den ene Side af samme, saa maa den anden virkeliggjøres af et Væsen, som er istand til, (i et tilkommende Liv) at bestemme Naturen (som nu følger sine

---

18) Melanchthon, p. ans. St. p. 66; Calvin. instit. I, 3, 2; Storr. p. ans. St. §. 17: **Homo, natura duce, sibi ipse præscribit et imperat certam agendi rationem tanta auctoritate, ut, relegens acta et ad jussa illa interna tanquam ad normam examinans, se, quamvis solum et ab hominum aliorum judicio remotum, incuset ipse aut purget, tanquam si causa dicenda esset ante judicem. Ergo judicem invisibilem, malo incommoda, bono commoda nectentem, revereri natura nobis insitum est.**

egne Love) i Overeensstemmelse med Sædelighedsloven, og saaledes bringe Værd og Lyksalighed i Harmonie[19]).

Hvad den theoretiske Side af den menneskelige Aand angaaer, saa er det den Gudsidee, som findes i den, der bestemtest viser hen paa et saadant Væsens Tilværelse. Reflexionen over, hvor almindelig denne Idee, eller Troen paa guddommelige Væsener, er blandt Menneskene, havde allerede blandt de forchristelige Skribenter uddannet sig til argumentum ex consensu gentium[20]), som snart ogsaa fandt en Plads i den christelige Theologie[21]). — Dog, selv om man ikke tog Hensyn til denne Almindelighed, saa syntes Gudsideen ogsaa blot som tilstedeværende i det enkelte Menneske at være et tilstrækkeligt Beviis for et til den svarende Væsens Tilværelse. Det er indlysende ved det naturlige Lys, mener Cartesius, at der idetmindste maa være ligesaamegen Realitet i Aarsagen som i Virkningen, da ellers Noget vilde opstaae af Intet. Og det gjælder ikke blot om to Tings Forhold til hinanden, at den ene kun kan meddele den anden saamegen Varme o. desl., som den selv besidder, men ogsaa om Forholdet mellem Ting og Ideer: saaat det Qvantum Realitet, som ideelt (Cartesius siger, efter sin Tids philosophiske Sprogbrug: objectivt) er sat i en Idee, maa have sin sidste Oprindelse fra en Ting, som paa en real (hos Cartesius: formal) Maade indeholder idetmindste ligesaamegen Realitet. Nu finder Mennesket i sig Ideen om sig selv, om andre Mennesker, om levende og livløse Ting; lutter Ideer, om hvilke det er aabenbart, at de ere Virkninger, som ikke indeholde mere Realitet, end de kunne øse af ham selv og de ham omgivende Gjenstande. Men Mennesket finder ogsaa i sig en Idee om Gud

---

[19]) Kant, Kritik der praktischen Vernunft, S. 182 f. 213 (i 6te Oplag); Kr. der Urtheilskraft, S. 423 (3die Oplag).

[20]) Cicero de natura Deorum I, 17; Quæst. Tusc. I, 13. Efter den Canon: **Omni autem in re consensio omnium gentium lex naturæ putanda est.**

[21]) Clemens Alexandr. Strom. V, 14; Lactant. div. instit. I, 2. Jfr. Daub, theologumena, p. 120.

d. e. en uendelig, uafhængig, høieste Intelligents og Magt, af hvilken han veed sig og alt Andet at være skabt: og en saadan Idee, som indeholder et uendeligt Qvantum af Realitet, kan ikke udledes af den menneskelige Aands eller et andet skabt Væsens endelige Realitet; men alene af det Væsen, som paa reel Maade indeholder det samme uendelige Maal af Realitet, som ideelt er sat i vor Gudsidee — d. e. af Gud[22]). Den tredie, dristigste Vending af dette Beviis, der gaaer ud fra Gudsideen i Mennesket, er det saakaldte ontologiske Argument, som uden at gaae ud over hiin Idee, som Virkning, til dens adæquate Aarsag, paatager sig at efterviise, hvorledes Guds objective Existents allerede er sat i Gudsideen. Daaren, siger Anselmus, siger i sit Hjerte: der er ingen Gud (Ps. XIV, 1). Men selve denne Daare forstaaer dog hvad han hører, naar han hører mig tale om Gud, som om et Væsen, der er det høieste af Alt, hvad man kan tænke sig, og det, som han forstaaer, er i hans Forstand, selv om han ikke forstaaer, at det er. Thi hiint er rigtignok noget ganske Andet end dette, og det pleier ikke at følge af, at en Ting er tilstede i Tanken, at den existerer udenfor samme. Men ved det, som er det Høieste af alt, hvad man kan tænke sig, ved det allerfuldkomneste Væsen, er dette virkeligt en Følge, og det maa, naar det er i Forstanden, ogsaa existere i Virke-

---

22) Cartesii Meditationer de prima philosophia, med. III. In terminis lyder dette Beviis i Rationes Dei existentiam etc. probantes, more geometrico dispositæ, efter Responsio ad secundas objectiones mod hine Meditatt. p. 89. Propos. II. Demonstr.: Realitas objectiva cujuslibet ex nostris ideis requirit causam, in qua eadem ipsa realitas non tantum objective, sed formaliter vel eminenter [Forklaringen af disse Udtryk finder man Definit. 3 og 4 sammest.] contineatur: habemus autem ideam Dei, hujusque ideæ realitas objectiva nec formaliter nec eminenter in nobis continetur, nec in ullo alio præterquam in ipso Deo potest contineri: ergo hæc idea Dei, quæ in nobis est, requirit Deum pro causa, Deusque proinde existit. Jfr. ogsaa principia philosophiæ, P. I. 18. og Spinoza, principia philosophiæ Cartesianæ more geom. dem. P. I. prop. 6.

ligheden. Thi et Væsen, som ogsaa existerer i Virkeligheden, er fuldkomnere end et, som kun existerer i Tanken, naar derfor det allerfuldkomneste Væsen kun var tilstede i Ideen, saa var det muligt at tænke sig et fuldkomnere, men dette er absurd. Følgelig existerer det allerfuldkomneste Væsen ikke blot i Tanken, men ogsaa i Virkeligheden [23]). Dette Anselmske Beviis uddannede Cartesius videre. Medens Anselm stillede den saavel reale som ideale Existents som den fuldkomnere i Modsætning til den blot ideale, saa talte Cartesius Existentsen blandt Fuldkommenhederne eller Realiteterne. Fordi man ved alle Ting er vant til — bemærker han — at adskille Tilværelsen fra Begrebet, saa falder man let paa den Tanke, at dette ogsaa kan skee ved Gud og at han følgelig ogsaa kan tænkes som ikke-existerende; dog, den, som nøiere undersøger Sagen, vil finde, at Guds Tilværelse ligesaalidt kan adskilles fra Ideen om Gud, som Triangelens tre Vinklers Ligestorhed med to rette fra Trianglens Begreb, eller Forestillingen om en Dal fra Forestillingen om et Bjerg. Det er nemlig ikke mere urimeligt, at frakjende Gud, d. e. det allerfuldkomneste Væsen, Tilværelse, d. e. en Fuldkommenhed, end at forestille sig et Bjerg uden Dal [24]).

---

[23]) Anselm. Prosl. 2: — Convincitur ergo etiam insipiens, esse vel in intellectu aliquid, quo nihil majus cogitari potest: quia hoc cum audit, intelligit; et quidquid intelligitur, in intellectu est. Et certe id quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod majus est. Si ergo id, quo majus cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum, quo majus cogitari non potest, est, quo majus cogitari potest: sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet, et in intellectu et in re. Forberedelser til dette Anselmske Argument finder man hos Augustin. de lib. arb. II, 3 ff., og hos Boethius, de consol. philos. III, 10 (pros.).

[24]) Cartesii meditatt. de prima philos., medit. V. Strængere fremsat af Leibnitz, ep. ad Bierlingium (epp. ad div. ed. Kortholdt, IV, p. 21): Cartesii argumentum est (olim jam ab Anselmo, archiepiscopo Cantuariensi usurpatum): quidquid ex rei definitione fluat, recte de ea prædicari; jam in definitione Dei comprehendi

§. 27.

Critik over Beviserne for Guds Tilværelse.

Den tilsyneladende Modsigelse, som i den nyere Tid Jacobi har villet gjøre til et Beviis for, at overhovedet ethvert Forsøg paa at bevise Guds Tilværelse nødvendigviis maa være forfeilet i Principet, nemlig: at naar Guds Tilværelse skulde kunne lade sig bevise, Gud saa maatte lade sig udlede af Noget, som hans Princip, hvilket vi kunde blive os bevidst som Grund til hans Existents, og som altsaa maatte være før ham og over ham [1]): denne Modsigelse har allerede Thomas af Aquino løst paa en tilfredsstillende Maade ved at skjelne mellem den subjective og den objective Side. Naar vi, som Intelligentser, der ere stillede i Endeligheden, paa en mere umiddelbar Maade ere forvissede om vor, eller andre endelige Tings, end om Guds Existents, og derfor for os udlede denne af hiin, saa ville vi dog ikke derved gjøre denne sidste til det objective prius for hiin [2]).

Grundigere er en anden Indvending mod disse Beviser. Mennesket vilde — hedder det — ikke finde Gud i Naturen og Historien, naar ikke Gudsideen iforveien allerede laae i hans

existentiam, quia sit ens perfectissimum, adeoque omnes continens perfectiones, inter quas est existentia. Jfr. ogsaa Spinoza principp. philos. Cartes. I. propos. 5.

[1]) Jacobi: Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung, S. 137. Efter den Grundsætning (S. 136): Beständigen og nødvendigviis staaer Beviisgrunden over det, som skal bevises ved den; den indbefatter det under sig, fra den strømmer først Sandhed og Vished ned paa det, som skal bevises, dette har sin Realitet til Lehn af hiin.

[2]) Summa, I, 2, 2, hvor Thomas skjelner imellem demonstratio per causam eller per priora simpliciter, og per effectum, h. e. per ea, quæ sunt priora quoad nos. Thi (I, 1, 5) nihil prohibet, id quod est certum secundum naturam, esse quoad nos minus certum, propter debilitatem intellectus nostri. Saaledes er nu ogsaa (I, 89, 3) Deus non primum, quod a nobis cognoscitur, sed magis per creaturas in Dei cognitionem pervenimus. Jfr. Hegel, über die Beweise für das Dasein Gottes, XIII. Vorlesf., S. 408 ff.

Aand [3]); men naar saaledes alle Beviser for Guds Tilværelse grunde sig paa den subjective Nødvendighed for vor Erkjendelsesevne, at tænke sig fra Verden til Gud, saa kunde denne Nødvendighed ligesaavel være en Skuffelse og et Hjernespind, som noget Sandt og Virkeligt [4]). Den første Halvdeel af denne Indvending kan man nu uden videre indrømme, nemlig det, at Gudsideen, ligesom de øvrige Ideer, som Mulighed, eller Anlæg, er grundet i den menneskelige Aands Væsen, og ved ydre Jagttagelser og Erfaringer kun bliver udviklet og bragt til Virkelighed [5]); hvorledes det har sig med den anden Halvdeel, det vil vise sig, naar vi prøve de Beviser, som gaae ud fra Gudsideen i Mennesket.

Naar vi nu altsaa tage de enkelte Beviser for os efter Ordenen, saa bestaaer det cosmologiske i Anvendelsen af Causalitetsloven paa Verden som et Hele, og denne Anvendelse grunder sig igjen paa den Paastand, at en regressus in infinitum er umulig. Til disse to Puncter maa da en Undersøgelse af det cosmologiske Beviis holde sig. Det første er især behandlet af Hume, hvem Kant fulgte. Den causale Forbindelse — fra denne os allerede bekjendte Grundsætning gaaer Hume ogsaa her ud — bliver aldrig observeret af os, men vi slutte os dertil derfra, at to Phænomener pleie at følge paa hinanden: enhver Paastand om et propter hoc støtter sig paa et ofte iagttaget post hoc. Kun i det Tilfælde altsaa, at to Arter af Gjenstande bestandigen, eller dog i Regelen, vise sig sammenknyttede med hinanden, ere vi berettigede til at slutte fra den ene, der er os givet, til den anden, som fra Virkning til Aarsag. Naar der derimod gaves os en Virkning, som var eneste i sin Art, og ikke kunde henføres til nogen bekjendt Art af Virkninger, saa er det ikke til at indsee, hvorledes vi skulde kunne bringe en Formodning istand med Hensyn paa dens Aarsag. Naar Erfaring,

---

3) Daub, theologumena, p. 123. 138; de Wette, kirchl. Dogmatik, §. 33.

4) Jacobi, p. anf. St.

5) Jfr. Fichte, über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung, i phil. Journal v. Fichte und Niethammer, VIII, S. 2 f.

Jagttagelse og Analogi ere de eneste Førere, som vi fornuftigviis kunne følge ved saadanne Slutninger, saa maa saavel Virkningen som Aarsagen have nogen Liighed og være beslægtet med andre Virkninger og Aarsager, der ere os bekjendte, og i et Antal af Tilfælde ere blevne iagttagne i Forbindelse med hinanden. Men nu have vi bestandigen kun observeret enkelte Phænomener i Verden som Virkninger af andre lignende: at alle disse Ting i Verden, der gjensidigen forholde sig som Aarsag og Virkning, tilsammentagne, følgeligen Verden som et Hele, skulle være Virkningen af en udenfor Verden staaende Aarsag, det gaaer ud over al Analogie og er en fuldkommen uberettiget Slutning [6]. Eller, forat tale med Kant, Causalitetsgrundsætningen har slet ingen Betydning og Berettigelse undtagen i Sandseverdenen, men her skal den just tjene til at komme ud over Sandseverdenen [7].

Men, tvinges vi da ikke til at gjøre dette Skridt ud over Sandseverdenen ved vor Fornufts Lov, at søge en tilstrækkelig Grund for Alt? I en vis Betydning uden Tvivl — og her finder det sin Plads, der er bleven forhandlet mellem Locke og Leibnitz om denne Gjenstand. Ethvert Menneske — havde Locke sagt — veed, at han selv existerer, Enhver erkjender tillige med anskuelig Vished, at et bløt Intet ikke kan frembringe en real Ting. Men saasnart vi vide disse Ting, saa følger heraf uimodsigeligen, at der fra Evighed af maa have existeret noget Realt; thi, hvis der nogensinde Intet havde existeret, saa maatte det nu existerende Noget været fremstaaet af Intet [8]. Her finder Leibnitz den Sætning, at der fra Evighed har existeret Noget, tvetydig. Den kan indeholde det — bemærker han — at der aldrig har været en Tid, hvor der Intet existerede: dette maa man indrømme som rigtig og nødvendig Slutning af Præmisserne. Men det er dog endnu langtfra, at det, hvorpaa det cos-

---

6) Hume, enquiry concerning human unterstanding, Sect. XI, mod Slutningen.

7) Kritik d. reinen Vernunft, S. 637.

8) Locke, essay concerning human unterstanding, L. IV, ch. 10, §. 2 f.

mologiske Beviis gaaer ud, følger af disse, nemlig, at det Noget, som har været til alle Tider, just maa have været eet evigt Væsen. Thi Modstanderen kan altid sige: Jeg er bleven frembragt ved et Andet, dette Andet igjen ved et Andet o. s. v. i det Uendelige, følgeligen er hverken Noget blevet til af Intet, eiheller har der fra Evighed af existeret eet og det samme med sig selv identiske absolute Væsen, men bestandigen Andet og atter Andet [9]). Paa denne Tvetydighed i det cosmologiske Beviis troede Leibnitz at have gjort en Ende ved en strængere Anvendelse af sin Sætning om den tilstrækkelige Grund, idet han (som vi i forrige §. have viist) henviste paa, at der ved en regressus in infinitum af de endelige Aarsager og Virkninger kun sattes en uendelig Række af utilstrækkelige Grunde. Dette er fuldkommen rigtigt; men over Rækken af de endelige Causaliteter er det kun da muligt at komme ud, naar man gaaer ud over Causalitetsforholdet selv som en Endelighedens Categorie. Idet de endelige Ting i den uendelige Afvexling af Opstaaen og Forgaaen ophæve sig selv som endelige, synke de sammen i en Almindelighed, der ikke mere forholder sig som deres Aarsag, men som deres Substants. Det cosmologiske Argument beviser et nødvendigt Væsen; men ikke noget extramundant, men et evigt Verdens Grundvæsen.

Denne Forvandling af Causalitetsforholdet mellem Gud og Verden til et Substantialitetsforhold fremtræder hos Hegel i den Form, at han forvandler det Forhold mellem Slutningens Begyndelses- og Endepunct, som efter den sædvanlige Mening er affirmativt, til et ligesaa negativt. Ikke fordi Verden er, mener Hegel, maae vi tænke os Gud som værende, men fordi der ikke tilkommer Verden en sand Væren, kan Tænkningen heller ikke berolige sig ved den, men maa ved at bestemme sin Forestilling om Verden videre, komme til Gudsideen. Kun Intetheden af Verdens Væren leder os til denne Stigen; Betydningen af samme er, at der vel tilkommer Verden en Væren, men at denne kun er Skin, ikke absolut Sandhed, som tværtimod kun findes hiin-

[9]) Leibnitz, Nouveaux essays sur l'entendement humain, IV, 10.

stilles Phænomenet, i Gud, at Gud alene er den sande Væren. At tænke den endelige Væren er at befrie den fra Enkelthedens og Tilfældighedens Form, og at begribe den som en almindelig, i og for sig nødvendig Væren, som er forskjellig fra hiin første: som Gud [10]). Hvad vil dette sige Andet end at Verden for den almindelige Forestilling viser sig som et Aggregat af enkelte, for hinanden tilfældige, Ting, og siden som lignende Love; den begribende Erkjendelse negerer disse Ting som for sig bestaaende Enkeltheder, og stiger op til den almindelige Eenhed, der ligesaavel sætter disse ud af sig, som den igjen tager dem tilbage i sig, d. e. som forholder sig til dem som Substantsen til Accidentserne?

Vi ville nu see, om de øvrige Beviser, og nærmest det physicotheologiske, fører os ud over dette Begreb om en Verdenssubstants, der er givet ved det cosmologiske Argument. Hvad det physicotheologiske Beviis angaaer, saa behøve vi ikke at bryde os meget om den bekjendte Indvending, at det Beviis, som gaaer ud fra det hensigtsmæssige Forhold i Tingene i Verden, d. e. fra deres Form, kun kan føre til en Ophavsmand til denne Form, følgeligen til en Verdensbygmester, men ikke til en Skaber [11]); det physicotheologiske Beviis kan beraabe sig paa det cosmologiske, for fra dette at kunne hente Forudsætningen af det nødvendige Væsen som Grund til Verdens Stof. — Men nu gjør man en anden Indvending, nemlig, at vi ikke kjende Naturen i dens hele Omfang, og at der, saavidt vi kjende den, i dens Værker kun viser sig et vist Maal af Fuldkommenhed og Hensigtsmæssighed; men da vi nu kun tør tilskrive en Aarsag, som vi blot kjende af en bestemt Virkning, det selvsamme Maal af Fuldkommenhed, som vi finde i Virkningen; saa vil Betragtningen af Verden bestandig kun berettige os til at forudsætte et meget fuldkomment, men ikke et absolut fuldkomment Ophav til

---

[10]) Hegel's Encyclopädie, §. 50.

[11]) S. Kant, Kr. der r. Vernunft, S. 655.

samme [12]). Ja, vi finde ikke blot kun et endeligt Maal af Hensigtsmæssighed i den Deel af Naturen, som er os bekjendt, men vi finde ogsaa i samme det Hensigtsmæssige blandet med det Uhensigtsmæssige, det Gode med det Onde, idetmindste efter vor Anskuelse. Naar Regn og Solskin i Foraaret har udviklet Spirerne og Blomsterne paa den hensigtsmæssigste Maade, hvor uhensigtsmæssig maa da ikke en Frost forekomme os, der igjen ødelægger Alt; og naar — for her at sammenfatte det teleologiske Beviises, ogsaa det historiskes, hele Gebeet — naar i enkelte Tilfælde Naturen i sine Tildragelser synes at gaae Haand i Haand med Historiens Diemeed, hvad kan man slutte heraf, naar saa igjen et Jordskjælv opsluger de folkerigeste Stæder o. dsl. Naar vi i saadanne Tilfælde vilde forudsætte vise og velgjørende Diemeed, som laae i Baggrunden, hvilket Erfaringen ikke giver os Anledning til: saa kunde vi kun udlede disse af Ideen om et heist fuldkomment Verdensophav, men denne Idees Realitet ville vi jo først bevise; vi nødes altsaa til at tilstaae, at Verden, saaledes som den empirisk ligger for os, giver vor Forstand ligesaamange Beviser ihænde mod som for dens Oprindelse fra en absolut Intelligents [13]). Naar det saaledes kun er vor Tænken, der giver os Fuldmagt til, ikke blot at gjøre den høie Fuldkommenhed, som vi træffe i den os bekjendte Deel af Verden, til den høieste og over Alt udbredte, men ogsaa til, om ogsaa kun ahnelsesviis, at udjævne og ophæve de Mangler, som vi støde paa, i vor Idee om det Hele; saa bekræfter sig rigtignok den allerede ovenfor anerkjendte Indvending, at vi i sidste Instants øse Overbeviisningen om et absolut Væsens Tilværelse af vort eget Indre, for hvilket Betragtningen af Yderverdenen kun tjener til Vækkelse; men denne Omstændighed kan kun svække det omhandlede Beviises Anseelse paa et Standpunct, der ganske har tabt al Tillid til Aanden og dens Tænkning.

---

[12]) Hume, p. anf. St., og Kant, p. anf. St. S. 650 ff.

[13]) Kant, Kr. d. Urtheilskraft, §. 85, S. 403 ff.

Naar de hidtilanførte Indvendinger, der angaae Forholdet mellem den Virkning, som vi see, og den Aarsag, som vi forudsætte, samtlige ingenlunde ere betænkelige, saa forholder det sig anderledes med et Spørgsmaal, som Kant kun betragter som en Chicane, hvilket man kunde gjøre Fornuften i Anledning af dette Beviis [14]). Dette grunder sig nemlig aabenbart paa visse Naturproducters Analogie med Kunstproducter. Mange af Naturens Frembringelser have Lighed med den menneskelige Kunsts Værker: den dyriske Organismus erindrer om et Uhr; Øiet er construeret som en Kikkert; Fiskens, Vandfuglens Krop ligner et Fartøi med Aarer; Skildpadden, Sneglen, Muslingen, have en Art Huus o. s. fr. Nu have Uhre, Kikkerter, Skibe o. desl. altid Mennesker til Ophavsmænd, som gjøre sig Forfærdigelsen af dem til et bevidst Øiemeed, forstandigen vælge de meest passende Midler hertil, og kunstfærdigen bringe disse i Anvendelse, og heraf slutter jeg, at ogsaa de Naturproducter, som ligne hine, ja at Naturen i det Hele, der jo dog kun er et stort Kunst- eller Uhrværk, har en udenfor den staaende Intelligents, en alviis Vedensskaber, til Ophav. Men naar vi ved det cosmologiske Beviis fandt, at den Slutning: Fordi de enkelte Gjenstande i Verden ere frembragte ved andre enkelte, der ligeledes ere Dele af Verden, saa maa Verden som et Hele være frembragt ved en Aarsag udenfor den, — allerede i sin Almindelighed var uberettiget: saa komme her endnu særegne Vanskeligheder til ved nærmere Bestemmelser, som den faaer i det physicotheologiske Beviis. Ligheden mellem visse Naturproducter og menneskelige Kunstproducter, hvorpaa den hele Slutning støtter sig, ligger kun paa den yderste Overflade, kan kun skuffe det meest udannede Øie, og gaaer ved nærmere Undersøgelse over i den totaleste Ulighed. Den menneskelige Kunst bringer det ved de meest fuldendte af de Værker, som ved denne Sammenligning komme i Betragtning, ikke videre end til Mechanisme: de enkelte Dele af et saadant Værk ere og blive i Udvortesshedens Forhold til hverandre, og selv om de (som Delene af et Uhr, eller en an-

[14]) Samme, Kr. d. r. Vernunft, S. 65.

den Maskine) gjensidigen sætte hverandre i Bevægelse, eller (som Delene af et Skib, et Huus) staae i hensigtsmæssigt Forhold til hverandre, saa er dette Forhold kun udenfra paatrængt dem, medens de i deres Indre vedblive at være døde og ligegyldige mod hverandre. Derimod er i de Naturproducter, fra hvilke den omhandlede Analogieslutning gaaer ud, nemlig de organiske, enhver Deel forbunden med alle de andre i den levende Proces; forholder sig til dem som flydende, som iſærd med at gaae over i dem, i det Heles Sammenhæng indtager den en Plads ei blot som Middel for alle, men ogsaa som Øiemeed, til hvis Virkeliggjørelse alle de andre samvirke: kort, saavel det enkelte organiske Naturproduct som Naturen i det Hele forholde sig ganske til det menneskelige Kunstproduct som en immanent, indenfra Materien udformende, Kunstners Værk til en saadan Kunstners, der staaer udenfor det givne Stof og behandler det.

Hvor falsk det er at tænke sig Gud paa denne sidste Maade, seer man ogsaa deraf, at Physicotheologien, der under Forudsætning af hiin Forestilling udforsker og beskriver Naturen, allerede for længe siden ved sin Fadhed har mistet al Credit, ja gjort sig latterlig. De Øiemeed nemlig, som den tillægger Skaberen med visse Indretninger i Naturen, ere deels saadanne, som, hvis de virkeligt vare hans Øiemeed, langt simplere kunde have været opnaaede ved andre Midler, deels blive de i mange Tilfælde ikke opnaaede; deels ere de, naar de blive opnaaede, af den Art, at man igjen i en Uendelighed maa spørge videre om høiere Hensigter med disse foregivne Øiemeed. Naar det f. Ex. virkeligt, som Socrates mener, var Guds Hensigt ved at skabe Øienbryn og Øienhaar, at beskjærme Øiet mod Sveed og Vind (Støv), saa veed Enhver af Erfaringen, at Skaberen i dette Tilfælde vilde have valgt et meget utilstrækkeligt Middel. Og naar en christelig Naturforsker mener, at den vise Skaber ved at indrette Generationsredskaberne har taget Hensyn til, at, hvis det var fornødent, et Steensnit kunde foretages uden Fare for Udygtighed til Avling [15]): saa maa man dog vel spørge,

[15]) R. de Graaf, de virorum organis generationi inservientibus. Lugd. Batav. 1668.

hvorfor Menneskene ikke hellere ved en anden Construction af Blæren ere blevne forskaanede for en saa smertelig Operation som Steensnittet? Endeligen, naar Planteverdenen skal være skabt for Dyreverdenen, i denne de planteædende Dyr for de kjødædende, og naar endeligen den sidste Hensigt med alle skal være Tilfredsstillelsen af Menneskets Fornødenhed: saa kan man paa dette Standpunct spørge videre, hvorfor da Trangen til animalsk og vegetabilsk Næring er Mennesket medskabt? uanseet det, at Mennesket dog ikke kan være Grund til, at saamange Væsener, som maaskee aldrig noget Menneske seer, og som heller ikke træde i et middelbart Forhold til ham, ere blevne skabte; og at Hensynet paa Menneskene snarere skulde have afholdt Skaberen fra at skabe mange vilde Dyr og det besværlige Utøi. Tænkningen kan ikke komme til Ro i disse Forskninger, før den aldeles forlader det Standpunct, hvor disse udenfor Naturen udkastede og den indplantede Hensigter høre hjemme, og begriber Livets Idee som det Diemeed, der indenfra virkende skaber sig sine Midler, og virkeliggjør sig selv [16].

Kummerligheden af hiin udvortes teleologiske Naturbetragtning foranledigede Spinoza til at spotte over causas finales som humana figmenta et deliria [17], og selv de franske Naturalister og Materialister ere fuldkomment berettigede i Modsætning til hiint Standpunct. Naar système de la nature udleder de theologiske Beviser for Guds Tilværelse, navnligen det, med hvilket vi her have at gjøre, af den falske Forudsætning, at Materien efter sin Natur skulde være aldeles uden Bevægelse og følgeligen uskikket til at frembringe de Phænomener og Producter, som vi finde i Verden [18], saa maa man ikke stødes saaledes over Udtrykket: Materie, som bliver corrigeret ved det, der her tillægges den, at vi derover skulde miskjende det Rigtige, der

---

16) Jfr. Gabler, Lehrbuch der philosophischen Propädeutik, §. 122, Anm., S. 357—365.

17) Ethic. P. I, Appendix.

18) Système de la nature, Tom. II, chap. 6.

ligger i saadanne Bemærkninger, og afvise det. Man sige ikke, hedder det sammestedds, at vi ikke kunne gjøre os nogen Forestilling om et Værk, uden tillige at tænke os en fra det forskjellig Mester. Naturen er slet ikke noget Værk, den er et umaadeligt, med alt muligt Materiale forsynet Værksted, der selv forfærdiger de Midler og det Værktøi, som den benytter sig af ved sine Arbeider; alle dens Værker ere Virkninger af dens Kraft og af de Maskiner, som den frembringer, opholder, og sætter i Virksomhed. Ligesaalidt maa man lade sig besnære ved den Fordom, at den blindtvirkende Natur ikke skulde kunne frembringe noget hensigtsmæssigt Værk. Det er ikke sandt, at Naturen er en blindtvirkende Aarsag, den handler ikke paa Maae og Faae; Intet af det, som den gjør, vilde forekomme den tilfældigt, der forstod dens Handlemaade, dens Midler og dens Gang [19].

Derfor tvivlede ogsaa Kant paa, at Fornuften havde Ret til, at udlede den fritvirkende Naturs indre Mulighed, der først gjør al Kunst og maaskee endogsaa Fornuften, mulig, fra en anden, skjøndt overmenneskelig, Kunst [20]. Saalidet som vi, paa Grund af vor Erkjendelsesevnes Beskaffenhed, formaae at tænke os Naturen, i de af dens Indretninger, der ere os bekjendte, anderledes, end som Productet af en Forstand, som den er underkastet, saalidet — meente han — lader det sig dog afgjøre, om hiin øverste Aarsag overhovedet er dens Urgrund ifølge bevidste og med Frihed satte Øiemeed, eller om den ikke snarere er det ifølge en, blot ved en i dens Natur grundet Nødvendighed, til Frembringelsen af visse Former bestemt Forstand, i Analogie med det, som vi hos Dyrene kalde Kunstinstinctet [21]. Ligeledes erklærer Hegel, at det physicotheologiske Beviis kun fører til Begrebet om en Verdenssjæl, ikke til Begrebet: en personlig Gud. Organismens indre Construction — siger han — Nerve- og Blodsystemets, Lungens, Leverens, Mavens o. s. v. Functioner, stemme vidunderligt overeens. Fordrer nu ikke denne Harmonie et

[19]) P. anf. St. ch. 5.
[20]) Kr. der r. Vernunft, S. 654.
[21]) Kr. der Urtheilskraft, S. 409.

Andet udenfor det organiske Subject som Ophav? Naar man fatter Begrebet af Organismen — svarer Hegel — saa er denne hensigtsmæssige Indretning af den en nødvendig Følge af, at Subjectet er levende: kun den, som ikke har fattet dette Begreb, seer sig nødsaget til, at antage et Tredie udenfor samme, som har ordnet og sammenpasset hine Momenter og deres Udviklinger. Vanskeligere kan Forholdet mellem det organiske Subject og den ydre Natur synes, da denne øiensynligen ikke er sat ved Livet i det organiske Subject, men er uafhængig af det, og tilfældig for det, skjøndt den staaer i et hensigtsmæssigt Forhold til det. Her synes begge Siders Eenhed og Forhold kun at kunne ligge i et Tredie, Høiere, i Gud, Skaberen af begge, saavel den organiske som den uorganiske Natur. Men den gjensidige Overeensstemmelse mellem Begrebet (det Organiske) og Realiteten (det Uorganiske) er kun selve Livets Betydning; Verden er et harmonisk Hele, et levende System; Alt, hvad der er til, udgjør kun det ene Subjects Organer, Planeterne, der dreie sig om Solen, ere kun Kjæmpelemmerne af dette ene System. Men kun Livet er sat herved, endnu ikke, at Verdenssjælen som Verdensaand er adskilt fra denne sin Legen, ligesom ogsaa i den enkelte Organismus Sjælen ikke er affondret fra Legemet, men er dens det gjennemtrængende Livskraft [22]).

Det historisk-theologiske Beviis kunne vi, forsaavidt det ikke allerede er affærdiget tilligemed det physicotheologiske, for Bedømmelsens Skyld sammenfatte med den Form af det moralske, som gaaer ud fra Sædelovens absolut forbindende Kraft.

---

[22]) Hegel, Vorlesungen über die Beweise für das Dasein Gottes, S. 458 ff. Jfr. Daumer, Andeutung eines Systems speculativer Philosophie, S. 9: Den Skjønhed og Hensigtsmæssighed, som aabenbarer sig i Naturen, forkynder en i den virkende Aand og Forstand, og medrette anskuer man i den en Guds Viisdom: kun maa man ikke forestille sig denne Gud som en Kunstner, der er og forbliver udenfor sit Værk. Kunstneren er her i Værket selv, han er dets besjælende Indre, kun af den Grund er det levende. S. III:

An Dräthen, die von oben langen,
Kann keine Welt des Lebens hangen.

Begge bevise, at ikke blot Livets Idee, men at ogsaa paa dennes Grundvold det Godes Idee virkeliggjør sig i Verden. At dette kun kan skee ved og for Personligheder (endelige nemlig), det er af sig selv indlysende; men at man ogsaa maa forudsætte en (absolut) Personlighed som Ophav til og Bærer af denne Idee, det er ikke beviist. Disse to Argumenter føre altsaa kun til en moralsk Verdensorden [23]); og Forestillingen om en personlig Haandthæver af samme viser sig som en Personification af Moralloven i os, som Overførelsen af et Subjectivt i os paa et Væsen udenfor os [24]).

Det moralske Argument i dets Kantiske Form, som Postuleringen af et absolut Væsen, der skulde gjøre Lyksaligheden og Værdigheden lige, er finest bleven trukket igjennem af Hegel i Phænomenologien. Dette Argument antager, at Moraliteten virkeligt findes i dette Liv, men den giver Naturen, Virkeligheden, en saadan Stilling, at den ikke skal være i Harmonie med hiin.

Endvidere Feuerbach, Pierre Bayle, S. 28: Theologien — med dens Forestillinger om en Gud, der er overnaturlig, extramundan, subjectiv, personligt adskilt fra Naturen ligesom Mennesket, skalter med den efter sin Vilkaarlighed, styrer den ligesom en Maskine, havde gjort Naturen fremmed for Menneskeheden, berøvet denne Evnen til at føle sig ind i den, tænke sig ind i den. Den, der troer paa en udenfor Naturen værende Gud, han kan aldrig føle sig hjemme i dens Indre, han bliver stedse fremmed for Naturen, staaer stedse i et Uvvortesheden Forhold til den, han har ingen Idee om Naturen. (Ved disse Bemærkninger indskrænkes den Kantiske Ytring, som er anført i forrige §. Anm. 9).

[23]) Fichte, über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung, i Fichte's og Niethammers philos. Journal, VIII, S. 15: Hiin levende og virkende moralske Orden er selv Gud. — Der ligger ikke i Fornuften nogen Grund til at gaae ud over hiin moralske Verdensorden, og ved en Slutning fra det Begrundede til Grunden endnu at antage et særeget Væsen som Aarsag til samme. — Er hiin Orden da noget Tilfældigt, som ligesaavel ikke kunde existere som existere, ligesaavel kunde være anderledes beskaffen, som den nu er saaledes beskaffen, siden I troe at maatte forklare den Existents og Beskaffenhed af en høiere Grund?

[24]) Sammes: Kritik aller Offenbarung, S. 66.

Men den virkelige moralske Bevidsthed er handlende; deri bestaaer just Virkeligheden af dens Moralitet. Men selve Handlingen viser umiddelbart, at hiint Forhold, der forudsattes mellem Virkeligheden og Moraliteten, er falsk; thi Handlingen er intet Andet end Virkeliggjørelsen af det indre moralske Øiemeed, Frembringelsen af en ved dette Øiemeed bestemt Virkelighed, eller af Harmonien mellem det moralske Øiemeed og Virkeligheden selv. Desuden er Fuldbringelsen af Handlingen for Bevidstheden, den er Nærværelsen af denne Forening af Virkeligheden og Øiemedet; og fordi Bevidstheden i den fuldbragte Handling virkeliggjør sig som denne enkelte, og Nydelsen bestaaer heri: saa er i det moralske Øiemeeds Virkelighed tillige indeholdt den Form af den, der kaldes Nydelse og Lyksalighed. Handlingen opfylder altsaa i Virkeligheden umiddelbart det, som man forudsatte ikke at finde Sted, og som kun skulde være et Postulat, et Hiinsides [25]). D. v. s., da den fuldbragte sædelige Handling reflecterer sig i Følelsen som Glæde, og det af den intensiveste, aandeligste Art, saa er det foregivne Misforhold mellem Dyd og Lyksalighed en Misforstaaelse af den groveste Slags, og intet, selv blot nogenlunde fast, Beviis kan grundes derpaa.

Mod det Cartesianske Beviis af Ideen om et fuldkomment Væsen, som vi ikke skulde kunne have fra os selv, eller fra andre endelige, og altsaa ufuldkomne Væsener, men kun fra det, altsaa existerende, fuldkomne Væsen selv, har allerede Bayle gjort den Indvending, at man enten maa frakjende den menneskelige Sjæl Fornuft, eller ogsaa indrømme, at den besidder den Evne, at kunne sammenligne Sygdom, Frygt, Tvivl o. s. v. med de sunde og normale Tilstande, og derved danne sig et Ideal: det fuldkomne Væsen [26]). Hovedsagen bliver her, som allerede andetsteds er bemærket [27]), at skjelne mellem den udførlige Forestilling og den blot antydede og postulerede. Saa vist som det er, at den, der vilde skrive en fuldstændig Zoologie, maatte have

---

[25]) Hegel's Phänomenologie, S. 465.

[26]) Hos Feuerbach, P. Bayle, S. 256.

[27]) Leben Jesu, II, §. 146.

observeret og studeret Exemplarer af alle Dyrearter; ligesaa vist er det, at vi kun kunde faae den udførlige og anskuelige Idee om det allerfuldkomneste Væsen fra dette selv. Men saavist som Enhver, der blot har seet nogle Dyr, selv kan danne sig og udtale den tomme Forestilling: alle Dyr, ligesaa vist ere de relative Fuldkommenheder, som vi finde hos os selv og hos Andre, tilstrækkelige til at gjøre vore Forestillinger om Alfuldkommenhed, Almagt o. s. v., der kun ere skizzerede, ingenlunde udfyldte, forklarlige.

Hvad Beviset ex consensu gentium angaaer, saa er der, som bekjendt, allerede Strid om det Factiske, hvorpaa det støtter sig, nemlig, at der findes Religion hos alle Folkeslag, og om det, som man har fundet hos mange, fortjener at kaldes Religion [28]; dog kan man ved dette Punct berolige sig ved den Reflexion, at saadanne Folkeslag med Gudsideen mangle den sande, udviklede Menneskehed. Vigtigere er, naar man antager Forudsætningens Rigtighed, Betænkeligheden ved dette Arguments Beviiskraft. Allerede hos Cicero findes den mærkværdige Antinomie, at paa et Sted alle Folkeslags Samstemmen i en Forestilling betegnes som et Vidnesbyrd for dens Sandhed, medens der paa et andet derimod findes en Modsigelse deri, at man i saa høie Ting skulde rette sig efter Daarernes Mening, og hos dem, der følge Vanen, søge Vidnesbyrd for Sandheden [29]. Denne Antinomie er grundet i Sagens Natur, og den løses ved den Bemærkning, at man kan være ligesaa sikker paa, i en Forestilling, der er almindelig udbredt blandt Folkeslagene, at finde en sand Kjærne, som paa at finde en af Uvidenhed og Indbildning vævet usand Skal [30]. At denne Forskjel ogsaa maa gjøres ved Gudsideen, saaledes som denne findes i Menneskeheden, det er, hvad de hedenske Religioner angaaer, af sig selv indlysende; men dette

---

28) Jfr. Faustus Socinus i de ovenfor, §. 9. Anm. 18 anførte Steder; Locke, Essay etc. I, 4, 8; Hegel, Encyclopädie, §. 71; Vorles. über die Beweise für das Dasein Gottes, S. 333 f.

29) Jfr. med de i forrige §. Anm. 20 anførte Steder, Cic. de natura Deor. I, 29. III, 4.

30) Jfr. Leben Jesu, I, S. 231.

Beviis lader det overhovedet aldeles uafgjort, hvormeget af det, som det paaviser som den almindelige Tro, der hører til Kjernen, og hvormeget til Skallen.

Det berømte ontologiske Argument blev, strax efter at Anselm havde opfundet det, i det Væsentlige angrebet paa den samme Maade, som det i den nyeste Tid er bleven bestridt af den critiske Philosophie. Ligesom Kant erklærede det for noget ganske Unaturligt og for en Caprice af Skolespidsfindigheden, af en ganske vilkaarligt udkastet Idee at ville udpille et tilsvarende Væsens Tilværelse [31]): saaledes kunde allerede Anselms Samtidige, Munken Gaunilo, i sin liber pro insipiente ikke finde sig i, at man af et vist Kjendemærke ved en Tanke, om hvilken det jo just endnu var problematisk, om den ikke med alle sine Kjendemærker var et blot Hjernespind, skulde kunne slutte sig til Nødvendigheden af dens Realitet [32]). Hvad Cartesius dadler ved Formen af det ontologiske Argument i et Contra hos Thomas, nemlig at der istedetfor den Slutning: intellecto, quid significet hoc nomen Deus (nemlig det allerfuldkomneste Væsen, der, for ikke at være mindre fuldkomment, ikke alene maa existere i Tanken, men ogsaa i Virkeligheden), intelligitur, significari, Deum esse et in re, — ligefrem opstilles den Slutning: intelligitur, Deum esse et in re, medens det dog er langtfra, at deraf, at et vist Begreb eller Navn betegner Noget som virkeligt existerende, følger, at det ogsaa virkeligt existerer [33]), — det rammer det ontologiske Beviis i enhver Form, som det kan antage.

---

31) Kritik der r. Vernunft, S. 631.

32) Qui esse dicit hoc, quod majus omnibus, aliter non erit omnibus majus, non satis attendit, cui loquatur. Ego enim nondum dico, imo etiam nego vel dubito, ulla re vera esse majus illud, nec aliud ei Esse concedo, quam illud (si dicendum est Esse), cum secundum vocem tantum auditam rem prorsus ignotam sibi conatur animus effingere etc.

33) Cartes. Respons. ad primas objectiones, efter meditationes de prima philos., p. 60.

Særdeles indflydelsesrig er den Kantiske Critik over det ontologiske Argument blevet i den nyere Tid. Kun ved analytiske Sætninger — siger Kant — lader Prædicatet sig ikke ophæve uden Modsigelse; men den Sætning: det allerfuldkomneste Væsen existerer, er, ligesom enhver Existentialsætning, en synthetisk, i hvilken Prædicatet ikke allerede er sat med og ved Subjectet, men maa gives andetstedsfra. I Begrebet om Subjectet, det allerfuldkomneste Væsen, skal her Prædicatet: Existents, allerede være indeholdt som en Fuldkommenhed. Men Væren er ingen Fuldkommenhed: et Misfoster (ved dette Exempel lader Kant's Tanke sig oplyse) er slet ikke fuldkomnere naar det existerer, end naar jeg blot forestiller mig det; saaledes er omvendt Gudsideen ikke fuldkomnere naar den blot er sat i min Tanke end naar den er sat i Virkeligheden. Ved Væren kommer der ikke Noget til et Begrebs Indhold. 100 virkelige Dalere indeholde ikke det Mindste mere end 100 blot forestillede Dalere; men med Hensyn til min Formuestilstand gjøre 100 virkelige Dalere mere end ligesaamange blot forestillede: d. v. s. ved Existentsen bliver et Begreb tilligemed dets hele Indhold, alle dets Fuldkommenheder og Ufuldkommenheder, hensat i en Sammenhæng, der ved Gjenstandene af Phænomenverdenen er Gebetet for den mulige Erfaring. Vort Begreb om en Gjenstand maa altsaa indeholde hvad det skal være, saa maae vi dog gaae ud af det for at laane det Existentsen. Ved Sandsegjenstandene skeer dette ved Sammenhængen med en eller anden af mine Iagttagelser efter empiriske Love; men der er slet intet Middel til at komme til Vished om, at et Object for den rene Tænkning existerer, fordi man maatte indsee dette aldeles a priori, men vor Bevidsthed om Existents er væsentlig empirisk[34]).

Naar nyere Philosopher have fældet en meget ugunstig Dom om denne Kantiske Critik over det ontologiske Beviis[35]), saa har denne Dom, naar man fraregner enkelte formelle Mangler ved

---

[34]) Kant, Kr. der r. Vernunft, S. 625 ff.; sfr. 667.

[35]) Schelling, neue Zeitschrift für speculative Physik, I, S. 39 f.; Hegel, Encyclopädie, §. 51; Vorlesungen über die Beweise für das Dasein Gottes, S. 471 ff.

den Kantiske Fremstilling, ene og alene sin relative Ret saavelsom Uret deri, at hos hine Philosopher deres eget Gudsbegreb er underskudt det theologiske Gudsbegreb, hvis Realitet hiint Argument skulde godtgjøre. Den Væren, som det ontologiske saavelsom de øvrige Beviser vilde hævde for Gud, var en Væren, som dybsindigere Kirkelærere og Philosopher bestandigen have troet, snarere at maatte frakjende Gud [36]): en Væren, til hvilken det Spørgsmaal knytter sig: gives der en Gud? en udvortes objectiv, empirisk Væren, en saadan Tilværelse, at Benægtelsen af den kun var den velgjørende Overgang til en rigtigere Opfattelse af samme, til Idealismen, til Tanken om Aanden, det i og for sig og for sig værende Guddommelige, som Naturens og den sædelige Idees Væsen [37]). Et Beviis for Guds Tilværelse i den sidste Betydning har Kant intetsteds gjendrevet: et Beviis for den i den første Betydning ville vore Philosopher ikke tage sig af. Hegel selv gjør opmærksom paa, hvor stort et Skridt der er fra det Standpunct, paa hvilket man spørger om Guds Tilværelse, hvor hans objective Virkelighed bliver gjort

---

[36]) Efter Plotin og Areopagiten Dionysius (de myst. theol. 7) siger f. Ex. Joh. Damasc. de fide orthod. I, 4: θεος ὐδεν των ὄντων ἐςιν. ὐχ ὡς μη ὠν, ἀλλ' ὡς ὑπερ παντα τα ὀντα και ὑπερ αὐτο το εἰναι ὠν. Scotus Erigena, de divis. nat. II, 28: Man tør ikke spørge om Gud, quid sit, fordi han ikke er nogen propria substantia definita, ja, cum nihil sit; superat enim (divina natura) omne quod est, quando nec ipsa est esse; sed ab ipsa omne est esse. Angelus Silesius, Cherubinischer Wandersmann, oder geistreiche Sinn- und Schlußreime, zur göttlichen Beschaulichkeit anleitende, I, 111:

Die zarte Gottheit ist ein Nichts und über nichts:
Wer Nichts in Allem sieht, Mensch, glaube, dieser sicht's.

Fichte: Appellation an das Publicum, S. 59: Jeg siger, at Begrebet om Gud som en særegen Substants er et umuligt Begreb, der indeholder en Modsigelse. Substants betyder nemlig nødvendigviis et i Tid og Rum sandseligt existerende Væsen. 68: Jeg anseer Gud for et fra al Sandselighed og al sandselig Tilsætning aldeles befriet Væsen, som jeg derfor ikke engang kan tilskrive det sandselige Begreb om Existents, der er det eneste, som jeg kan danne mig derom.

[37]) Feuerbach, P. Bayle, S. 80. 231.

til et Prædicat, til det, hvor det absolute Væsen begribes som Jeg = Jeg, som den tænkende Selvbevidsthed, i den Betydning, at Jeg, Enhver, som tænker, er et Moment i denne Selvbevidsthed. De, der ere overbeviste om, siger Hegel, at det absolute Væsen i Tanken ikke er Tanken selv (men saaledes tænkte baade Anselm og Kant sig det), de tale bestandigen om, at Gud er et Hiinsides for Bevidstheden, og at det at tænke ham er at have et Begreb om ham, hvis Existents eller Virkelighed imidlertid er noget fra hiint Begreb Forskjelligt; ligesom, naar vi tænke eller forestille os et Dyr, eller en Steen, vort Begreb derom, eller vor Forestilling er noget ganske Andet end Dyret selv. Forresten er selv saadanne sandselige Gjenstandes Væsen, i Almindelighedens Form som reent Væsen, kun til i vor Tanke og som vor Tænken af dem, medens det i dem selv kun er sat i Eenhed med sin sandselige Enkelthed. Saaledes er vort Begreb om det absolute Væsen, naar det virkeligt er Begrebet om det absolute Væsen, og ikke om noget Andet, dette Væsen selv. Vel er det absolute Væsen ikke udtømt i dette Begreb, da det ikke blot er Væsen og Begreb, men ogsaa Existents. Som reent Væsen er det vor Tænken af det; men dets reale Existents er Naturen. Og i denne reale Existents er Jeget som enkelt Tænkende; det hører til denne Existents som Moment i samme, men udgjør den ikke[38]).

Kun forsaavidt holder Hegel altsaa det ontologiske Argument for bevisende, som den Tilværelse, det vil hævde for Gud, ikke er Andet end Gudsideen, fra hvilken Argumentet udgaaer; ligesom Hegel ikke anseer det Cartesianske cogito ergo sum for en Slutning, men tværtimod cogitare for umiddelbart at være Menneskets esse fordi det er Aand[39]): saaledes synker den ontologiske Slutning fra Menneskets Tænken af Gud til dennes Tilværelse, for ham sammen til Guds umiddelbare Væren i den menneskelige Tænkning, og som den menneskelige Tænken af ham. Ligesom

---

[38]) Hegel, Gesch. der Philos. III, S. 46. 169.

[39]) Sammes Encyclopädie, §§. 64 og 76.

det cosmologiske Argument beviste Gud som Væren i al Tilværelse, det physicotheologiske som Livet i alt Levende, det historiske og moralske som moralsk Verdensorden, saaledes beviser det ontologiske ham som Aanden i alle Aander, som Tænkningen i alle Tænkende.

Anden Hovedafdeling.

Om Guds treenige Væsen.

§. 28.

Inddeling.

Jødedommen samt den ældste Christendom havde, i Modsætning til Polytheismen, og den sidste ogsaa snart i Modsætning til Dualismen, den Opgave, at hævde Guds Eenhed; denne oplod sig snart til Treenigheden, der gjennem en Række af Aarhundreder udgjorde Middelpunctet i den christelige Lære; indtil endelig i den nyere Tid Læren om de tre Personer i det guddommelige Væsen traadte tilbage for Spørgsmaalet om Guds Personlighed overhovedet. Her skal da omhandles Guds Eenhed, Treenighed og Personlighed; medens Andet, som man maaskee endnu kunde vente under Afsnittet om Guds Væsen, mere passende vil kunne afhandles sammen med de guddommelige Egenskaber.

§. 29.

Guds Eenhed.

Det historisk-critiske Spørgsmaal, om Monotheismen har været oprindelig hos Hebræerne, og om den har været en reen

Monotheismus, angaaer os ikke her [1]; nok er det, at Christendommen fra Jødedommen modtog en θεος μονος, (2 Macc. VII, 37, de tre Mænds Sang 21. jfr. 5 Mos. IV, 35. Jes. XLV, 5 f. Sir. XXXIII, 5. XLIII, 28. Bar. III, 35); fra hvilket Begreb den blot havde at fradrage de Tilsætninger af national Particularismus, der besmittede det i den sædvanlige jødiske Forestillingsmaade. Kundskaben om μονος ἀληθινος θεος erklærer den johannæiske Jesus for Religionens Grundlag (Joh. XVII, 3), ligesom den synoptiske beraaber sig paa den mosaiske Sanction af Monotheismen (Mr. XII, 29), og ikke mindre udtrykkeligt udtaler Apostlen Paulus Overbeviisningen om Guds Eenhed (1 Cor. VIII, 4. ff. Eph. IV, 3 ff. 1 Tim. II, 5).

De Religioner, der paa den Tid vare de herskende i den hedenske Verden, den ægyptiske, græske, romerske, havde oprindeligen ikke følt Trang til at føre Totaliteten af Livets Phænomener tilbage til eet høieste Princip, da tværtimod Indbildningskraften, gjennem hvilken de fornemmeligen opfattede disse Forhold, glædede sig ved Mængden af Gudeskikkelserne; og selv de

[1]) Efter Alt, hvad der i nyere Tid er bleven forhandlet frem og tilbage om dette Punct, turde dog vel endeligen, idetmindste hvad den ældste Periode angaaer, Lessing faae Ret, naar han siger (Werke, VI. S. 395): Vist er det, at den Eenhed, som det israelitiske Folk tillagde sin Gud, ikke var den transscendentale, metaphysiske, som nu er Grundlaget for al naturlig Theologie. Til den Høide havde den almindelige menneskelige Forstand endnu ikke hævet sig i en saa tidlig Tid. Hvis dette Folk havde havt det sande, ægte Begreb om en eneste Gud, vilde det umuligt saa ofte have kunnet falde fra ham, og gaae over til andre Guder. Det vilde ikke have værdiget de falske Guder det samme Navn; det vilde ikke have kaldt den sande Gud sin Gud, sine Fædres Gud, sit Lands Gud, ved hvilke Benævnelser det saa tydeligt adskiller ham fra andre. Kortsagt: den Ene vilde ikke hos dem sige Andet end den Første, den Fornemste, den Fuldkomneste i sin Art. Hedningenes Guder holdt de ogsaa for Guder; men blandt saa mange Guder kunde dog kun een være den mægtigste og viseste, og denne mægtigste og viseste var Israels Jehovah. — Saavidt Lessing. Jfr. forøvrigt de vedkommende Afsnit i de bibelske Theologier af de Wette, v. Cölln og Baur.

Hedninger paa og efter Jesu Tid, hvis philosophiske Dannelse havde ført dem til eet høieste Væsen, søgte at sammensmelte Monotheismen med den gamle Polytheisme ved at subordinere de mange Guder under een høieste. Derimod havde i Zendreligionen Fleerguderiets ubestemte Mangfoldighed concentreret sig til den simple Modsætning mellem to Principer, et godt og et ondt; og om nu ogsaa i den nys opkomne Christendom det messianske og det dæmoniske Riges, Lysets og Mørkets Dualisme, var sammenholdt under en høiere Eenhed: saa var det dog let muligt, at der ved den Incitation, som den gav Bevidstheden om de religiøse og sædelige Modsætninger, i sønderrevne Gemytter, eller i Hoveder, der vare tilbøielige til Syncretismus, kunde opstaae en ny christelig Dualismus, saaledes som vi finde den i flere gnostiske Partier, især det marcionitiske, og silldigere i Manichæismen. I Modsætning til disse tvende Retninger fik de christelige Kirkelærere den Opgave, at forsvare og begrunde Monotheismens Princip.

I den Maade, paa hvilken de herved gik tilværks, kunne vi adskille en aprioristisk Vei fra en aposterioristisk, mellem hvilke den analogiske løber, idet den snart er en concretere Opfattelse af den første, snart en principiellere af den sidste. Den aposterioristiske Vei til Begrundelsen af Guds Eenhed er beslægtet med det physicotheologiske Argument for hans Tilværelse, og man finder den ikke sjeldent sammenblandet med hiint. Overeensstemmelsen mellem Delene, Bevægelserne og Øiemedene, som vi see i Verden, henviser paa eet Ophav til samme; beherstet af Flere vilde Verden opløse sig[2]. Ligesom man jo — her gaaer det aposterioristiske Argument over i det analogiske — i de jordiske Ri-

---

[2]) Orig. c. Cels. I, 23: ποσῳ ουν ἐναργεστερον και παντων τουτων των ἀναπλασματων (den græske Polytheismes) βελτιον, το, ἐκ των ὁρωμενων πειθομενον ταις κατα την εὐταξιαν του κοσμου, σεβειν τον δημιουργον αὐτου, ἑνος ὀντος ἑνα, και συμπνεοντος αὐτου ὁλῳ ἑαυτῳ, και δια τουτο μη δυναμενου ὑπο πολλων δημιουργων γεγονεναι. Jfr. Gregor. Naz. orat. 35. Joh. Damasc. de f. orth. I, 5. Thomas Aquin. Summa, I., 11, 3. Fra den nyere Tid Reinhard, Dogmatik, S. 96.

ger har tilstrækkeligt Beviis for, at som Homer siger, Fleerherskab ikke er godt. Pompejus og Cæsar vare Svogere, Eteokles og Polynices Brødre, Romulus og Remus endogsaa Tvillinger, og dog forligedes de ikke [3]). Eller, hvad vilde der blive af en Hær, naar hver af dens enkelte Afdelinger havde en uafhængig Befalingsmand [4])? Ogsaa Naturen lærer os i det Smaae — her bøier det analogiske Argument hen mod det aprioriske — ved den af een Dronning regjerende Bistade, ved den ene Fører for Hjorden, at der i Begrebet Herredømme og Styrelse ligger Begrebet Eenhed [5]). For at føre det aprioriske Beviis, som vi nutildags ligefrem føre af Begrebet om det Absolute [6]), sloge Kirkefædrene og de ældre Dogmatikere ind paa forskjellige Veie: fornemmeligen gik de ud deels fra det guddommelige Væsens Uendelighed, deels fra dets absolute Fuldkommenhed, Storhed og Magt. Den første opfattedes temmelig sandseligt som Umaalelighed, og man gjorde det anskueligt, hvorledes to uendelige Væsener gjensidigen vilde indskrænke hinanden [7]). Et fuldkomment

---

[3]). Cyprian, de idolorum vanitate 5: Ad divinum imperium etiam de terris mutuemur exemplum. Quando unquam regni societas aut cum fide coepit, aut sine cruore desiit? Sic Thebanorum germanitas rupta — et Romanos geminos unum non capit regnum, quos unum uteri cepit hospitium. Pompejus et Cæsar adfines fuerunt, nec tamen necessitudinis foedus in æmula potestate tenuerunt.

[4]) Lactant. divin. institut. I, 3: Quod si in uno exercitu tot fuerint imperatores, quot legiones, quot cohortes, quot cuneæ, quot alæ: primum nec instrui poterit acies, unoquoque periculum recusante, nec regi facile aut temperari; quod suis propriis consiliis utantur naturæ quorum diversitate plus noceant quam prosint: sic in hoc rerum omnes imperio, nisi unus fuerit, ad quem totius summæ cura referatur, universa solventur et corruent.

[5]) Cyprian, p. anf. St. (Fortſ. af det i Anm. 3 Anførte): Nec hoc tantum de homine mireris, quum in hoc omnis natura consentiat. Rex unus est apibus, et dux unus in gregibus, et in armentis rector unus: multo magis mundi unus est rector etc.

[6]) S. Wegscheider, instit. p. 245; Bretschneider, Dogmatik, I, S. 471.

[7]) Saaledes Athenag. legat. pro Christ. 8. Tydeligere Johannes Damascenus p. anf. St.: το θειον ἀπεριγραπτον· vare der nu flere Guder: ἐνθα εἰη ὁ εἱς, ὐκ ἀν εἰη ὁ ἑτερος.

Væsen, bemærkede man, kunde kun adskille sig fra et andet fuldkomment ved Mangelen af en eller anden Egenskab eller Fuldkommenhed, som hiint besad, det er: derved, at det ikke var noget fuldkomment Væsen [8]). At den høieste Magt ikke turde komme i Sammenstød med en anden [9]), at den Største ingen Ligemand kunde have [10]), var endnu lettere at vise. — Medens disse Grunde ligemeget havde Gyldighed mod Dualismen og mod Polytheismen [11]), og imod den sidste ogsaa i dens efter Monotheismen kæmpede Skikkelse som Subordinatianismus [12]): saa kunde der hentes særegne Indvendinger mod den første fra en Side, fra

---

[8]) En vidtløftig Udførelse heraf findes hos Gregor. Nyss. i Prooemium til λογος κατηχητικος ὁ μεγας (Opp. ed. Paris: T. II, p. 476 f.) hvoraf Qvintessentsen gives hos Joh. Damasc. p. anf. St.: το θειον κατα παντα τελειον. Vare der nu flere Guder, saa maatte de være forskjellige, følgelig ikke alle fuldkomne; men naar de ikke ere forskjellige, men alle lige fuldkomne, saa ere de εις μαλλον και ὁ πολλοι. Paa lignende Maade Thomas af Aquino, p. anf. St. Jfr. ogsaa Quenstedt, I. p. 305 f.

[9]) Lactant. div. instit. p. anf. St.: Quis dubitet, potentissimum esse regem, qui totius orbis habeat imperium? neque immerito, cum illius sint, quæ ubique sint omnia: cum ad eum solum omnes undique copiæ congerantur. At si plures partiantur orbem, minus certe opum, minus virium singuli habebunt; cum intra præscriptam portionem se quisque contineat. Eodem etiam modo Dii, si plures sint, minus valebunt, aliis tantundem in se habentibus. Virtutis autem perfectior natura in eo potest esse, in quo totum est, quam in eo, in quo pars exigua de toto est. Deus vero si perfectus est, ut esse debet, non potest esse nisi unus, ut in eo sint omnia.

[10]) Tertull. adv. Marcion. I, 3: Deus — non aliter Deus, nisi summum magnum: nec aliter summum magnum, nisi parem non habens, nec aliter parem non habens, nisi unicus fuerit.

[11]) Tertull. p. anf. St. 5: Quæcunque ratio plura summa magna non patitur admitti, eadem nec duo, ut ipsa plura post unum; post unum enim numerus. Quæ potuit duo admittere, eadem potuit et plura; post duo enim multitudo, unione jam excessa.

[12]) Lactant. p. anf. St.: Si Deus est nomen summæ potestatis: — ergo Dii non sunt, quos parere uni maximo Deo necessitas cogit-

hvilken den i en anden Henseende fik sin største Styrke, nemlig fra den qvalitative Modsætning, som den antog mellem de to Principer. Modsætningen mellem det Gode og det Onde forekom Marcioniterne og Manichæerne at være saa dyb, at de ikke troede at kunne udjævne den i et høieste Princips Eenhed. Derimod holdt de orthodoxe Kirkelærere fast paa, at det ligger i et høieste Princips Begreb, at være Eet, og hævet over enhver Modsætning [13]); at Gud, som det allerrealeste Væsen, eller som Væren i høieste Betydning, ikke kunde have et værende Princip, men kun et non ens til sin Modsætnig [14]): den Dualismus, som Erfaringen viser mellem det Gode og det Onde i Verden, overvandt de saaledes, at de ved Middelbegrebet: Frihed, søgte at udlede det Sidste af det Første. Naar Bayle medrette bemærker om denne Strid mellem Kirkelæren og Dualismen, at Dualisterne viste sig overlegne i de aposterioriske Grunde, ligesom de kirkelige Monister i de aprioriske [15]): saa maa den nærmere Undersøgelse heraf gjemmes til Capitlet om Synden.

Guds Eenhed bliver deels opfattet i qvantitativ eller numerisk, deels i qvalitativ Betydning, ɔ: Gud betragtes deels som unus, deels som unicus. Unus er han ikke blot specie, i hvilken Betydning ogsaa den græske Religions mange Guder vare Eet; men numero: der gives ikke blot flere Slægter eller Arter, men heller ikke flere Individer, der kunde betegnes ved Gudsbegrebet; eller rettere, Slægt og Individuum, Almindeligt og Enkelt, Væsen og Tilværelse, falde hos Gud sammen [16]) og just derved er han unicus, eneste i sin Art [17]).

---

[13]) Joh. Damasc, p. anf. St.: φυσικη ἀναγκη, μοναδα εἰναι δυαδος ἀρχην.

[14]) Augustin. de civit. Dei, XII, 2: Ei naturæ quæ summe est, qua faciente sunt quæcunque sunt, contraria natura non est, nisi quæ non est.

[15]) I de allerede ovenfor anførte Artikler: Manichéens og Pauliciens i hans Dictionnaire.

[16]) Thomas Aquin. Summa, p. anf. St.: Deus est sua natura. Jfr. Schleiermacher, Glaubenslehre, I, §. 56. S. 335.

[17]) Schleiermacher, p. anf. St.; Bretschneider, I, S. 471.

Vel kaldte just de jødiske og christelige Religionsphilosopher, som med størst Ængstelighed vogtede sig for, at drage det Absolute ned i endelige Modsætningers Gebeet, nemlig Alexandrinerne, Gud helst det Ene, eller Monas [18]); dog henregnede Areopagiten ogsaa denne Betegnelse til dem, som man maatte gaae ud over ved en Negation, fordi de vare behæftede med endelige Modsætninger [19]). Naar det nemlig er aabenbart, at man kun kan tale om Eenhed i numerisk Betydning, naar man tænker sig som dens Modsætning en Mangfoldighed af Ting eller Væsener af samme Art, enten det nu er som virkelig eller blot som mulig: saa kan man kun i uegentlig Betydning anvende Eenhedens Categorie paa Gud, da hans Begreb udelukker end og Muligheden af flere Væsener af samme Art [20]). Gud kan ikke være een i den Betydning, i hvilken endelige Ting ere det [21]); hans absolute Eenhed maa ligesaavel adskilles fra den numeriske Eenhed, som fra den numeriske Mangfoldighed, der tilhøre Endelighedens Gebeet [22]); men saaledes bliver den til et tomt Navn,

---

18) S. Steder af Philo hos Dähne, gesch. Darst. der jüd. alex. Rel. Phil. I, S. 125. Ogsaa Origen. de principp. I, 1, 6 o. fl. St. kalder Gud μοναs og ἑναs.

19) De myst. theol. c. 5.

20) Spinoza, ep. L. (p. 626): Quod demonstrationem attinet — Deum non nisi valde improprie unum vel unicum dici posse, respondeo, rem solummodo existentiæ, non vero essentiæ respectu unam vel unicam dici; res enim sub numeris, nisi postquam ad commune genus redactæ fuerunt, non concipimus. — Hinc ergo clare patet, nullam rem unam aut unicam nominari, nisi postquam alia res concepta fuit, quæ cum ea convenit. Quoniam vero Dei existentia ipsius sit essentia, deque ejus essentia universalem non possimus formare ideam, certum est, eum, qui Deum unum vel unicum nuncupat, nullam de Deo veram habere ideam, vel improprie de eo loqui, Jfr. Schelling, vom Ich als Princip der Philos. Philos. Schriften, I, S. 31 f..

21) Erziehung des Menschengeschlechts, §. 73. Lessings WW. VI, S. 322.

22) Daub, Theologumena, p. 239: Deum esse qui dicunt unum, recte ii judicant, scilicet docentes, eum et multitudine et unitate superiorem nec non utriusque summum principium esse. Nemlig, nec

og vi skulle nu see, om det fyldes i Treenighedslæren, til hvilken vi nu gaae over.

§. 30.

De bibelske Spirer til Treenighedslæren.

Den christelige Kirke tilbeder nemlig ikke ligefrem en eneste, men en treenig Gud. Denne finder den ei blot i det N. T's hellige Skrifter, men den mener ogsaa, at Jøderne, der med deres Tilbedelse af en eneste Gud stode saa skarpt mod den christelige Trinitetslære, kun i strafværdig Forblindelse have kunnet misforstaae de tydelige Vidnesbyrd, som deres egne hellige Bøger indeholde om Treenigheden.

For det Første fandt man overhovedet en Fleerhed, en Adskillelse i selve det guddommelige Væsen, i Ordformen אֱלֹהִים, især naar den er construeret med Adjectivet eller Verbet i Pluralis (som 5 Mos. V, 26. 2 Sam. VII, 23), i בְּצַלְמֵנוּ — — נַעֲשֶׂה 1 Mos. I, 26, i יְהוָה הִמְטִיר — — אֵשׁ מֵאֵת יְהוָה 1 Mos. XIX, 24, o. desl. For det Andet: af de Personer, som i det guddommelige Væsen adskilles fra Faderen, fandt man Sønnen eller Ordet, ikke blot i Proverbiernes, Sirachs og Viisdommens Bogs personificerede Viisdom, men allerede i Skabelseshistoriens: Gud sagde (bød); i den med Jehova selv identificerede Engel i flere Theophanier (1 Mos. XXXI, 11. 13. 2 Mos. III, 2. 4. XIII, 21. XIV, 19. o. fl. St.), i den Tiltale til en nys kronet israelitisk Konge, som lægges Gud i Munden: Idag har jeg avlet Dig (Ps. II, 7); ja, naar i en anden Kongepsalme (XLV, 1) Digteren siger, sigtende til det følgende Digt: Mit Hjerte svulmer af god Tale (ἐξηρευξατο ἡ καρδια μου λογον

---

sunt Dii plures, nec est Deus numero unus ac individuus, men han er absolute unus dicendus. Jfr. Hegel, Religionsphilos. II, S. 186.

ἀγαθόν, LXX; eructavit cor meum verbum bonum, Vulg.): saa var dette et af de solenneste patristiske Beviisteder for Sønnens (Ordets) Avling af Faderens Væsen. Ligeledes fandt man i en Mængde Skriftsteder, fremfor Alt i den over Vandene svævende Guds Aand i Skabelseshistorien, d. h. Aand, og ligesaalidet savnede man i d. G. T. Sammenstillingen af disse 3 Personer til en guddommelig Trehed. Var ikke Jehovas Navn i den bekjendte mosaiske Velsignelse (4 Mos. VI, 24 ff.) tre Gange gjentaget paa en betydningsfuld Maade? sang ikke de jesaianske Seraphim tre Gange hellig (Jes. VI, 3)? og naar det hedder i Ps. XXXIII, 6: ved Jehovas Ord er Himlen skabt, ved hans Munds Aand al dens Hær — havde man da ikke der alle Leddene i Treenigheden fuldstændigt og udtrykkeligt sammenstillede?

Rigtignok vare de bedre Exegeter, selv blandt de orthodoxe Theologer, som f. Ex. Calvin og Beza, ikke istand til at finde alle disse og lignende Steder lige bevisende, og selv paa den lutherske Kirkes Gebeet erklærede G. Calixt, at saavist som Treenighedens Hemmelighed ogsaa havde været det gamle Testamentes Patriarcher og Propheter bekjendt ved en overordentlig Aabenbaring, saalidet var det optegnet i det G. T's Skrifter med en saadan Klarhed, at det var muligt for enhver Læser, deri at finde de 3 Personer [1]): men de lutherske Ivrere forsømte heller ikke, at beskylde Calvin for Judaiseren, og Calixt endogsaa for Fiendskab mod Christi Guddom [2]). Nutildags er man temmelig enig i, at de Christne ligesaalidt have Ret til, at søge tre Personer ud Ps. XXXIII, 6, af Trisagion o. a. dsl. Steder, som Matthæus til at faae to Lastdyr ud af Zach. IX, 9; at 1 Mos. I, 26, naar ikke Vanskelighederne ad Grammatikens Vei kunne bortryddes, snarere gjør Reenheden af de ældste Hebræeres Monotheisme tvivlsom, end det afgiver et Beviis for

---

¹) G. Calixt, Diss. de mysterio trinitatis, an ex solius V. T. libris possit demonstrari.

²) G. Planck, Gesch. der prot. Theol. von der Concordienformel an, Kap. VI, S. 103 ff. 117 ff.

Triniteten; at den guddommelige Aand i det G. T. kun betegner Guds Virken i Naturen og i det menneskelige Gemyt, og at, ogsaa hvad Sønnen angaaer, kun de Steder af nogle senere Bøger her kunne komme i Betragtning, i hvilke der paa den bekjendte eiendommelige Maade er Tale om den guddommelige Viisdom.

Hvorfra kommer Viisdommen? spørger Hiob (XXVIII, 20 ff.), og hvor er Indsigtens Sæde? Gud kjender dens Vei, svarer han sig selv; da han gav Vindene Vægt, da han afveiede Vandene, o. s. v., da saae han den og kundgjorde den for Menneskene. — Endnu bestemtere fremtræder Viisdommen som Person i Ordsprogene: den stiller sig paa Høiene, ved Veien, og indbyder med høi Stemme Menneskene til sig; som Begyndelsen af sin Gjerning, før sine Værker, har Jehova dannet den, før Bjergene og Høiene er den født, da han dannede Jordens Grundvold var den som Kunstnerinde ved hans Side, legede før ham og var hans daglige Glæde, ligesom den paa sin Side havde sin Glæde ved Mennesket. (Cap. VIII og IX). Dog, saa personlig denne Skildring lyder, saa behøver man blot at læse videre IX, 13 ff., og see, hvorledes Daarskaben stilles overfor Viisdommen med en lignende Indbydelse til Menneskene, forat erindres om Prodicus's Fabel, og i begge blot at finde oratoriske Personificationer. Dog, som det gaaer med saadanne Phantasieskabninger, at de, der oprindeligt ere flydende, og ligesaa let gaae tilbage igjen i Aanden, som de ere fremgangne deraf, snart blive faste og optræde som selvstændige Skikkelser, saaledes see vi ogsaa siden den guddommelige Viisdom bestandigen mere og mere at blive fra Personification til Person, til Hypostase. Til Fremstillingen i Ordsprogene slutter Sirach sig nærmest. Her fremtræder Viisdommen (Cap. XXIV) i den guddommelige Raadsforsamling, og roser sig af, før Tiden, fra Begyndelsen af, at være skabt af Gud, at være fremgangen af hans Mund; som en Taage bedækkede den den nyskabte Jord (jfr. 1 Mos. I, 2.), den gjennemtrænger og behersker den hele Skabning og alle Folkeslag; men i særegen Betydning har den sit Sæde i Israels Folk (ἐν Ἰακωβ κατασκήνωσον, siger Gud til

den V. 9; jfr. Joh. I, 14: και ἐσκηνωσεν ἐν ἡμῖν), og er ligesom incarneret i dets Lovbog [3]). — Efter Viisdommens Bog endelig er Viisdommen Guds Krafts Aande (ἀτμις), en reen Udstrømning fra Alherskerens Herlighed, Afglandsen (ἀπαυγασμα) af det evige Lys, Speilet for Guds Virksomhed, og Billedet af hans Godhed (εἰκων της ἀγαθοτητος αὐτȣ). Den er Bisidderske ved den guddommelige Throne (των — θρονων παρεδρος), indviet i Guds Hemmeligheder, den var tilstede da han skabte Verden, eller rettere, den er selv den altskabende Kunstnerinde, der dannede Universet (τα παντα ἐργαζομενη VIII, 5. ἡ παντων τεχνιτις VII, 21; jfr. VIII, 6); den gjennemtrænger Alt paa Grund af sin Reenhed og veed Alt; men især deleshed bereder den, fra Slægt til Slægt gaaende over i de hellige Sjæle, Guds Venner og Propheter (C. VII—IX). Ved dette sidste, ligesom ogsaa ved nogle af de tidligere Træk, tilskrives Viisdommen det, som i den ældre Hebraismus tildeeltes den guddommelige Aand, Principet for det naturlige (Ps. CIV, 30), saavelsom for det sædelige og religiøse Liv, for den heroiske (Domm. VI, 34. XI, 29. o. fl. St.) og prophetiske Begeistring (Jes. LXI, 1. o. fl. St.), for den kunstneriske Duelighed (2 Mos. XXXI, 2 ff.), samt for Herskerviisdommen (Domm. III, 10. 1 Sam. XVI, 13): og med den bliver Viisdommen desuden stillet sammen i hebraiserende Parallelisme (Viisd. IX, 17). I en lignende Parallelisme bliver IX, 1 f. Menneskenes Skabelse baade tilskrevet λογος og σοφια θεȣ, og XVIII, 15 f. fremtræder det almægtige Gudsord, som vi ogsaa tidligere finde mere eller mindre poetisk selvstændiggjort (Ps. CVII, 20. CXIX, 89. Jes. LV, 11), ganske paa samme Maade som Pestens Engel 1 Krøn. XXI, 16, som nedsendt fra Himlen for at dræbe de ægyptiske Førstefødte.

---

[3]) Jfr. Baruch, III, 36 f.: (ὁ θεος ἡμων) ἐξευρε πασαν ὁδον ἐπιστημης, και ἐδωκεν αὐτην Ἰακωβ τῳ παιδι αὐτȣ — μετα τȣτο ἐπι της γης ὠφθη και ἐν τοις ἀνθρωποις συνανεστραφη. IV, 1: αὑτη ἡ βιβλος των προσταγματων τȣ θεȣ και ὁ νομος ὁ ὑπαρχων εἰς τον αἰωνα.

Vi finde altsaa det guddommelige Væsen, forsaavidtsom det er virksomt udadtil og meddeler sin Fylde til Naturens og den endelige Aands Verden, først blot grammatisk, dernæst rhetorisk og poetisk, tilsidst virkeligt saa at sige metaphysisk adskilt fra det guddommelige Væsen som saadant, og vi see det da først opfattet som Guds oplivende Beaanding eller Aand, dernæst som skabende og i Loven bydende Gudsord, tilsidst meest som hensigtsmæssigt disponerende guddommelig Intelligents.

Det næste Led i disse Forestillingers Udviklingsrække danne de philoniske Skrifter, i hvilke der paa det Umiskjendeligste viser sig en Sammensmeltning af platoniske Philosophemer, i deres senere, alexandrinske Omdannelse, med hiint jødiske Theologumenon. Ligesom, efter Plotin, det Ene eller Absolute paa Grund af sin Fuldkommenhed ligesom flød over (ὑπεῤῥυη), og avlede et Andet, der, idet det vender sig tilbage til det Ene og fylder sig med dets Væsen, bestemmer sig som Intelligents (νȣς) og Indbegreb af alt det Intelligible, som Ideeverden (κοσμος νοητος); og ligesom der af denne Urlysets første περιλαμψις strax fremgaaer en anden Lyskreds, Verdenssjælen som Indbegreb af alle enkelte Sjæle og som Sandseverdenens Princip[4]: saaledes bliver, efter Philo, Urlyset ikke indesluttet i sig, men kaster en Straalekreds rundt om sig (ἀκτινοβολει, περιλαμπει ἐν κυκλῳ), lader intellectuelle Kræfter strømme ud af sig, hvilke Philo snart opfatter platonisk som Ideer, snart jødisk som Engle. Denne Ideeverden er det i den guddommelige Forstand indeholdte Urbillede (ἀρχετυπον παραδειγμα) for Sandseverdenen, der er dannet efter dens Mønstre. Idet saaledes Ideeverdenen forholder sig til Gud som hans Tænken, og Sandseverdenens Fremgaaen til hiin, som Tænkningens umiddelbare Virkeliggjørelse til den selv: saa havde det græske Sprog den Fordeel, at kunne betegne begge Dele ved det samme Udtryk: λογος = ratio et oratio. Ligesom λογος i Mennesket deels er immanent (ἐνδιαθετος), deels transitiv (προφορικος), saaledes er den ogsaa i Gud deels Ev-

---

[4]) Ennead. II, 4, 4. V, 2, 1. 3, 5. 9, 8 f. VI, 2, 2. 8. 4, 2. og flere Steder.

nen til at udkaste Planen til Verden (ἐπιςημη, σοφια), deels Kraften til at virkeliggjøre denne (ῥημα). Idet paa dette Standpunct νȣς og νοητον ikke ere forskjellige, heed ikke alene den skaberiske guddommelige Forstand, men ogsaa de enkelte i og ved den satte Ideer λογοι, og Indbegrebet af disse (ἰδεα των ἰδεων, κοσμος νοητος) var den altomfattende (ὁ γενικωτατος) λογος [5]. Da Philo omtrent paa samme Maade, som Plato havde gjort i Timæus [6]) indskjød disse Mellemvæsener, fordi det ikke syntes, at være den høieste Gud værdigt, at udlede de sandselige og forgjængelige Tings Verden umiddelbart fra ham; saa kunne vi ikke tage de talrige Udtryk og Beskrivelser, der synes at tillægge dem en selvstændig og personlig Subsistents, som blotte Personificationer; skjøndt der mod hine Steder lade sig stille andre, hvor hine Kræfter hedde ἀρεται og προςρησεις, og skjøndt efter vor Maade at tænke paa allerede det, at saavel de enkelte af hine Mellemkræfter, som ogsaa deres Totalitet, λογος, blive opfattede som personlige, synes at ophæve sig selv [7]).

Idet λογος saaledes tænkes som Mellemvæsen, kaldes han hos Philo Guds Afbillede [8]), efter hvilket Gud dannede Verden, og især Mennesket, hvorfor han ogsaa kaldes Menneskets Urbillede [9]); Guds ældste, førstefødte Søn [10]) som Gud frembragte før Verden, og som strax dannede denne Verden efter de i Faderen værende Urbilleder [11]) — eller ved hvilken, som Redskab, Faderen dannede den — ligesom han ogsaa endnu ligesom er det Roer, ved hvilket Gud styrer Verden [12]), den guddommelige Ver-

---

[5]) Beviisstederne ere samlede hos Dähne, p. anf. St. I, S. 202 ff.

[6]) p. 41, Steph.

[7]) Jfr. Dähne, sammest. S. 241 ff.

[8]) Θεȣ εἰκων, de confus. ling. p. 345.

[9]) ὁ κατ' ἐικονα ἀνθρωπος, sammest. 341.

[10]) πρεσβυτατος, πρωτογονος, sammest. 329.

[11]) Det Første p. anf. St.: μιμȣμενος τας τȣ πατρος ὁδȣς προς παραδειγματα ἀρχετυπα ἐκεινȣ βλεπων, ἐμορφȣ ειδη. Det Sidste Leg. alleg. II, 79: ᾧ καθαπερ ὀργανῳ προσχρησαμενος ἐκοσμοποιει — (neml. Gud).

[12]) De migrat. Abrah. 389: ȣ καθαπερ οἰακος ἐνειλημμενος ὁ των ὁλων κυβερνητης πηδαλιȣχει τα συμπαντα.

denslov, som holder alle Delene af den physiske og den moralske Verden samlede og i Orden [13]). Logos er Viisdoms- og Dyds-Principet for Menneskeslægten, han er den himmelske Manna, som Gud lader regne ned paa alle Aander, fornemmeligen er han Bæreren for den guddommelige Aabenbaring for det udvalgte Folk, og Subject i det G. T's Theophanier, som hvilket han hyppigt kaldes ἄγγελος, ἀρχάγγελος; ligesom han, som den fornuftige Menneskesjæls Princip (efter 1 Mos. II, 7) og som Princip for den prophetiske Begeistring ogsaa hedder πνευμα [14]). Da han ligesaavel er det menneskeskabende Princip i Gud, som det guddommelige i Menneskene, er han Midler mellem begge [15]), Menneskenes Sagfører og Talsmand hos Gud [16]). Paa Grund af denne sin Stilling hedder λογος nu hos Philo Gud; men kun en Gud i den videre Betydning, ikke Gud i den høieste og strænge Betydning [17]), eller ogsaa den anden Gud [18]).

Det er nu ikke nærmest denne Tankerække, til hvilken de nytestamentlige Spirer til Treenighedslæren knytte sig. Det N. T's Skribenter havde ikke umiddelbart til Hensigt, at speculere over det guddommelige Væsen, men at give det, som de troede at have fundet i Jesu, det passende Udtryk. Hertil fandt Forfatterne til de tre første Evangelier og Apostelhistorien, overhovedet alle med Undtagelse af Johannes, Paulus og Forfatteren til Hebræerbrevet, Anvendelsen af det sædvanlige Messiasbegreb tilstrækkelig, naar det kun omdannedes mere aandeligt, idet de

---

13) De plantat. Noe. 215; de opif. mundi 33; de agric. 195.

14) S. Stederne hos Dähne I, S. 301, 387 ff.

15) μεθοριος ςας — ἀμφοτεροις ὁμηρευων, quis rerum divin. hæres. 509.

16) ἱκετης, p. anf. St., παρακλητος, de vita Mos. III, 673.

17) De somn. p. 599: ὁ ἱερος λογος ἐν τῳ παροντι (1 Mos. XXXI, 31) τον μεν ἀληθειᾳ (θεον) δια τȣ ἀρθρȣ μεμηνυκεν, εἰπων· ἐγω εἰμι ὁ θεος· τον δε καταχρησει χωρις ἀρθρȣ, φασκων ὁ ὀφθεις σοι ἐν τοπῳ ȣ̓ τȣ θεȣ, ἀλλ' αὐτο μονον, θεȣ· καλει δε θεον τον πρεσβυτατον αὐτȣ νυνι λογον, ȣ̓ δεισιδαιμονων περι την θεσιν των ὀνοματων.

18) Hos Euseb. præp. evang. VII, 13.

paa gammelhebraisk Viis lode Guds Aand, efter Forjættelsen Jes. XI, 1 f., hvile over ham i fuldeste Maal (Ap. Gj. X, 38). Meddelelsen af denne Aand til Mennesket Jesus foregik efter den ældste Forestilling ved Daaben i Jordan, efter den silldigere allerede før hans Fødsel, idet det var d. h. Aand, som, med Udelukkelse af enhver jordisk Fader, avlede Jesus i Marias Liv; i det første og tredie Evangelium ere begge Forestillinger sammenstillede, uagtet de ikke forliges [19]. Man maa altsaa her ikke tænke paa en Guds Søn, der skulde være noget Andet end det af Guds Aand opfyldte Menneske Jesus, og heller ikke Aanden synes, naar i Lucas I, 35 *πνευμα ἁγιον* og *δυναμις ὑψιστου* bruges som Synonymer, og Jesus som avlet af den kaldes Guds Søn, at være tænkt i personlig Forskjellighed fra Gud. En saadan ligger heller ikke i Jesu Taler hos Synoptikerne, i hvilke han forjætter sine Disciple Guds Aand som Bistand (Mt. X, 20 og Parall.); thi den *δυναμις ἐξ ὑψους*, som de skulde erholde ved samme, (Luc. XXIV, 49. Ap. Gj. I, 8) kunde godt tildeles dem ved en upersonlig guddommelig Virkning. Ligesaalidet føre Jesu Taler om Synd mod d. h. Aand (Mt. XII, 32) til et bestemtere Resultat, og de Udtryk, som Petrus bruger om den samme Gjenstand (Ap. Gj. V, 4), synes snarere at identificere d. h. Aand med Gud ved at gjøre den til en Kraft eller Virksomhed. Derimod har man fra den ældste Tid af fundet Treenigheden i den saakaldte Daabsformular (Mt. XXVIII, 19), og til Fortællingen om Daaben (Mt. III, 13 ff. par.) sigter det bekjendte: Abi ad Jordanem et disce trinitatem. Istedetfor hiin udførlige Daabsformel, som Forfatteren til det første Evangelium lægger Jesus i Munden, finde vi i den apostoliske Praxis den kortere: *ἐπι τῳ ὀνοματι Ἰησου Χριστου*, eller *εἰς το ὀνομα του Κυριου Ἰησου* (Ap. Gj. II, 38. XIX, 5); *δωρεα του ἁγιου πνευματος* forjættes dem, som skulle døbes, og tildeles dem ogsaa virkeligt (*ἐλαμβανον — ἠλθεν ἐπ᾽ αὐτους — ἐκκεχυται*) ved den apostoliske Haandspaalæggelse (Ap. Gj. VIII, 17) eller ogsaa blot Tiltale (X, 44). Men hvad den der skulde døbes

---

[19]) S. Leben Jesu, I, S. 52.

bekjendte om Christus, det er indlysende af Ap. Gj. XIX, 4: nemlig, at han var den af Døberen forjættede ἐρχομενος, d. e. Messias. Følgelig ligger der heller ikke i det første Evangeliums Daabsformular, naar vi betragte den i Sammenhæng med de synoptiske Forestillinger, Andet, end at de Døbte for det Første skulde bekjende deres Tro paa den ene sande Gud, alle Menneskers (Mt. V, 46. VI, 1. 4. 6. 8. 9.) men især deleshed Messias Jesu Fader (Mt. XI, 25 ff., Luc. II, 49); at de, for det Andet, erkjende Jesus som den af ham udsendte, og med Fuldmagt til at virkeliggjøre hans himmelske Rige paa Jorden udrustede (Mt. XXVIII, 18) Messias; at de desuden, for det Tredie, anerkjende den i den christelige Menighed herskende Aand med dens tildeels overordentlige Virkninger for kun være en Gave af Gud og den ophøiede Jesus (Ap. Gj. II, 15. 33). Men hvad Fortællingen om Jesu Daab angaaer, saa er det et Spørgsmaal, om Aandens Tilsynekadelse i Skikkelse af et levende Væsen (en Due) er et sikrere Beviis for, at den har en egen Personlighed, end det, at den kommer ned i Form af Ildtunger? (Ap. Gj. II, 3); men selv om det var Tilfældet, saa havde vi kun Gud, hans hypostaserede Aand og et Menneske, som paa Grund af sin messianske Udrustelse med denne Aand kaldes Guds Søn.

Ligesom der overhovedet i Apostlen Paulus's Skrifter findes umiskjendelige Spor af hans Bekjendtskab med det G. T's hellenistiske Apocrypher, saaledes minder ogsaa hans Christologie os om det, som de lære om den guddommelige Viisdom. Havde de adskilt Viisdommen, som verdensskabersk Hypostase, fra Gud og ladet den tage Bolig og ligesom synlig Skikkelse i det jødiske Folk og dets Lov, saa var det, hvor denne apocryphiske Fremstilling blandede sig med levende messianske Ideer — enten dette nu først skeete i Paulus, eller allerede før ham i den høiere jødiske Theologie — en Selvfølge, at hiin guddommelige Viisdom, som man havde bragt i en særegen Relation til Messias, betragtedes som fremtrædende i jordisk Skikkelse i ham. Saaledes har da Navnet: Guds Søn, hos Paulus et vægtigere Indhold end hos Synoptikerne, det betegner Jesus som den, i hvem hele Guddom-

mens Fylde boer væsentlig (Col. II, 9), som den usynlige Guds Billede, som Alskabningens Førstefødte, ved hvilken Gud havde skabt Totaliteten af alt det Øvrige, Himlen og Jorden med alle deres Væsensclasser (Col. I, 13 ff.), som den, der før sin Menneskevordelse levede i guddommelig Herlighed, til hvilken han, efter frivilligt at have overtaget Fornedrelsen, er vendt tilbage saaledes, at han har vundet alle fornuftige Væseners ærefrygtsfulde Hylding (Phil. II, 5 ff.). Paa Grund af denne Værdighed kaldes Jesus etsteds hos Paulus (Rom. IX, 5), hvortil der rigtignok kun findes Parallelsteder i Pastoralbrevene (1 Tim. III, 16. Tit. II, 13) ligefrem θεος. Den samme Anskuelse af Christi høiere Værdighed finde vi hos Forfatteren til Hebræerbrevet, der betegner ham som Guds Søn, Guds Herligheds Afglands og hans Væsens Afpræg, som den, ved hvilken Gud har skabt Verden, og som bærer alle Ting ved sit mægtige Ord (Hebr. I, 2 ff. II, 10); ogsaa blive Steder af det G. T., med Tiltale som θεος, anvendte paa ham.

Den johannæiske Christologies Forskjel fra den paulinske med Hensyn til Bestemmelsen af Forholdet mellem det høiere Princip i Christus og Gud er kun den, at Forfatteren til det fjerde Evangelium udtrykkeligt anvender det philoniske Begreb λογος. Ligesom efter hine hellenistiske Apocrypher Viisdommen, saaledes var efter den johannæiske Prolog λογος i Begyndelsen hos Gud. Ved ham, ligesom ved den apocryphiske Viisdom og ligesom hos Paulus ved Sønnen, ere alle Ting blevne til, ligesom hist Viisdommen, saaledes gjøres her λογος til den evige Kilde til det aandelige Liv og Lys for Menneskene. Og ligesom Jesu menneskelige Fremtræden efter Paulus i Philippenserbrevet var en Selvfornedrelse af Guds Søn, saaledes betegner Forfatteren til det fjerde Evangelium den bestemtere som det guddommelige Skaberords Kjødvorden; ligesom Paulus taler ogsaa den johannæiske Christus om den Herlighed, som han havde hos Gud før Verden blev til (XVII, 5, jfr. VI, 62. VIII, 58), og som i Colossenser- og Hebræerbrevet, saaledes er han ogsaa her den, i hvem man seer Faderen (Joh. XIV, 9), hvorfor han ogsaa ligefrem kaldes Gud (XX, 28. jfr. I, 1.).

Guds Aand betragtes ogsaa af disse, ligesom af alle det N. T's Forfattere, først og fremmest som den gammeltestamentlige Propheties Princip (Hebr. III, 7. IX, 8. Ap. Gj. XXVIII, 25); men i sin hele Fylde har den boet i Christus (Joh. III, 34. Rom. 1, 4. Hebr. IX, 14) af hvem den er bleven forjættet hans Disciple (Joh. XIV, 26. XV, 26. XVI, 17 ff.) og meddeelt Menigheden, saaat nu det at have d. h. Aand, Guds Aand, Christi Aand og Christus selv i sig, er Vexelbegreber (Rom. VIII, 8 ff. 1 Cor. III, 16, VI, 19.) Denne Aand er saavel for de enkelte Christne Principet for den høiere Erkjendelse (1 Cor. II, 10 ff. Joh. XIV, 26) og for Helliggjørelsen (Rom. VIII, 1 ff.), Pantet paa Sønlighedsforholdet til Gud og den evige Salighed (Rom. VIII, 14 ff. 2 Cor. I, 22. Ephes. I, 14), som den til Menighedens Lemmer uddeler mangehaande Gaver (1 Cor. XII), der alle stemme overeens i det sidste Maal, at opbygge Menigheden som Christi Legeme og føre den fremad til stedse fuldstændigere Udvikling (Eph. II, 21 f. IV, 4 ff.). Men naar det nu allerede ikke er saa ganske nøiagtigt hos Paulus og Forfatteren til Hebræerbrevet, at Christi høiere Natur, som ellers, — rigtignok i Foreningen med hans menneskelige — betegnes som *υιος θεου* (Col. I, 13. Hebr. I, 2), paa nogle Steder bliver kaldt *πνευμα* (Rom. I, 4, Hebr. IX, 14); saa er det i fjerde Evangelium en aabenbar Forvirring, at Jesu Værdighed som Guds Søn, der i Prologen (især I, 14) udledetes af Logos's Iboen i ham, siden (I, 33 f.) er betegnet ved d. h. Aands Hvilen over ham. Eichhorn har gjort den Bemærkning, at det i Grunden var det samme, kun forskjelligt modificerede Begreb, som de palæstinensiske Jøder pleiede at udtrykke ved Ordet רוּחַ, *πνευμα*, de alexandrinske derimod ved *λογος*[20]): til Forfatteren af det fjerde Evangelium, som allerede til Forfatteren af Viisdommens Bog og til Philo, vare begge Udtrykkene komne fra forskjellige Si-

[20]) Einleitung in d. N. T. II, S. 158 ff.; Georgii, über die Lehre vom heil. Geist bei Justin dem Märtyrer, i Studien der evang. Geistlichkeit Würtembergs, X, 2, S. 101, 121.

der, de vilde ikke opgive det ene for det andet, saaat det ikke kunde gaae af uden Forvirring.

En Sammenstilling af samtlige tre saakaldte Personer i det guddommelige Væsen, der supplerede det, som fattedes i den synoptiske Daabsformular, nemlig ved udtrykkelig at sætte Eenheden i Treheden — troede man engang at finde hos Johannes: men Stedet 1 Joh. V, 7 (ἐν τῳ ὀρανῳ — γῃ) er nu almindelig erkjendt for uægte. Hvad de paulinske Steder 1 Cor. XII, 4 ff., 2 Cor. XIII, 13 angaaer, saa indeholde de ikke mere end Daabsformlen hos Matthæus.

Spørger man nu, om Treenighedslæren er indeholdt i de sidst undersøgte Skrifter af det Nye Testamente, saa er det, hvad λογος angaaer, udenfor al Tvivl, at der tillægges ham en fra Gud forskjellig Personlighed, som han endog har havt før sin Menneskevordelse og uafhængig af samme. En sabelliansk Udtydning af den johannæiske Prolog, saaledes som f. Ex. Schleiermacher erklærer den for mulig [21]), vilde neppe være mindre voldsom end den socinianske. Et andet Spørgsmaal er det derimod, om Logos's eller Sønnens Personlighed kaldes guddommelig ganske i samme Betydning som Faderens. For det Første følger det nemlig ingenlunde af, at han var til før sin Menneskevordelse, ja før Verdens Skabelse, at der tilkommer ham samme Evighed som Gud; at hans Tilværelse har en Begyndelse i Tiden er hverken udelukket ved Colossenserbrevets πρωτοτοκος πασης κτισεως, eller ved den johannæiske Prologs ἐν ἀρχῃ, der maa sammenlignes med det mosaiske בְּרֵאשִׁית בָּרָא, som dog ikke kan ville udtrykke, at Verden er skabt fra Evighed af [22]). Hvad for det Andet Rangen og Magten angaaer, saa erklærer den johannæiske Christus udtrykkeligt, at Faderen er større end Alt (X, 29), og navnlig større end han selv (XIV, 28); ligesom han da ogsaa hidleder al sin Magt fra Faderen (V, 21 ff. X, 28 ff.) og forsikrer, at han Intet gjør af egen Vilkaarlighed, men Alt efter Faderens For-

[21]) Ueber den Gegensatz der sabellianischen und der athanasianischen Vorstellung von der Trinität. I theol. Zeitschrift von Schleiermacher, de Wette und Lücke, Heft. III.

[22]) Jfr. Lützelberger, Grundzüge der paulin. Glaubenslehre, S. 70 ff.

skrift (V, 19 ff. VIII, 38), hvem han derfor ogsaa kalder fin Gud (XX, 17), medens han kalder sig hans Udsendte (III, 16 f. V, 30 ff. XVII, 3). Hans Eenhed med Faderen (X, 30) kan da ikke være en saadan, som udelukker Sønnens Subordination, efter Stedets Sammenhæng er den ogsaa virkeligt kun Eenhed i deres Villies Retning. Ligesaa umiskjendeligt udtrykker Paulus Sønnens Subordination under Faderen ved at sammenligne Forholdet mellem dem med Forholdet mellem Mand og Hustru (1 Cor. XI, 3), og ved at vise hen paa en Tid, da Sønnen, efterat den Hensigt er opnaaet, for hvis Skyld alene Magten er bleven ham overdragen, vil give denne tilbage til Faderen (1 Cor. XV, 28). At λογος eller Christus hist og her ligefrem kaldes θεος, kan ikke være noget Beviis for, at hans Magt og Værdighed ere lige med den høieste Guds, da Prædicatet θεος, efter det fjerde Evangeliums egen Erklæring (X, 34 f.) i det bibelske Sprog bliver tildeelt i meget vild Betydning, og navnligen alle dem, hvem i et eller andet Gebeet den høieste Magt tilkommer. Ligesom derfor Djævelen, som Hersker i den formessianske Verdensperiode, kaldes ὁ θεος τȣ αἰωνος τȣτȣ (2 Cor. IV, 4): saaledes kan Christus ligeledes kaldes θεος som Hersker i αἰων μελλων, uden derved at sættes lige med den høieste Gud. — Om den hellige Aands Forhold til Gud Faderen vilde det Samme gjælde, hvis ikke allerede dens Personlighed var tvivlsom. Den bliver vel beskrevet som en Talsmand, som Faderen sender, ligesom han før havde sendt Sønnen (Joh. XIV, 26); men tillige kaldes den en Gave, som Gud og den forherligede Christus udgyde over de Troende (Ap. Gj. II, 17. 33. X, 45), der meddeles ved Beaandelse (Joh. XX, 22) eller Haandspaalæggelse (Ap. Gj. VIII, 17); selv om der skjelnes mellem den og Gud, saa skeer dette dog kun paa samme Maade, som man kan skjelne mellem Menneskets Aand og Mennesket selv. (1 Cor. II, 11).

Følgelig have ogsaa de af det N. T's Skribenter, der meest forberede den sildigere Trinitetslære, kun lært een sand Gud (μονος ἀληθινος θεος, Joh. XVII, 3), Faderen (εἱς θεος, ὁ πατηρ, ἐξ ȣ τα παντα 1 Cor. VIII, 6). Ved Siden af ham existerede fra Begyndelsen af (men ikke just fra Evighed af) hans

Billede og Afglands, ved dette skabte og opholder han Verden, det blev Menneske i Jesus, fører nu, efterat være vendt tilbage til Faderen, Overbestyrelsen over den messianske Forløsningsanstalt, og saaledes over hele Verden, men vil, naar den for denne bestemte Frist er udløbet, give al Magt og alt Herredømme tilbage i Faderens Hænder. Denne personlige Logos's Virkninger i den naturlige og aandelige Verden tilskrive imidlertid de samme Skribenter ogsaa paa gammelhebraisk Viis den upersonlige guddommelige Aand, der nu især fremtræder som den christelige Menigheds gjennem Guds Søns Menneskevordelse medierede guddommelige Livsprincip.

§. 31.

Den kirkelige Uddannelse af Treenighedslæren.

Den christelige Bevidstheds Trang til at udsige det høiest Mulige om Christus og om den ved ham i Menneskeheden indplantede Frelse paa den ene Side, og Omsorgen for, ikke at krænke Christendommens monotheistiske Forudsætning paa den anden, ere de to Factorer, af hvis Samvirken Treenighedslærens hele Udviklingshistorie lader sig forklare. Den monotheistiske Forudsætning var det Fremherskende hos Jøderne, hvorimod de ansaae en Indvirkning af d. h. Aand som tilstrækkelig for at anerkjende et Menneske som Guds Sendebud; omvendt troede de dannede Hellener paa hiin Tid at tilfredsstille Fornuftens Fordring paa en høieste Enhed ved Underordning; men de vare vante til at forestille sig deres Gudevæsener som personligt nedstegne til Jorden [1]). Dog, ogsaa efterat det Jødiske og det Hedenske var sammensmeltet i den christelige Kirke, maatte Forholdet mellem disse to Factorer bestemmes forskjelligt alt eftersom Forstanden eller Indbildningskraften, den simpelt exegetiske, eller den criti-

[1]) Jfr. Schleiermacher, Begyndelsen af den §. 30. Anm. 21 anførte Afhandling.

ske, eller den speculative Retning var overveiende; og ved denne sidste gjorde det igjen en Forskjel, om den stod under det platoniske eller et andet Systems Indflydelse. Endelig er det naturligt, at man tidligere søgte en Formel for Christi concrete Personlighed end for Betydningen af hans Værk, d. v. s. at Udbannelsen af Læren om Guds Søn gik forud for Uddannelsen af Læren om Aanden.

De ældste os bekjendte kirkelige Former af det, som senere uddannede sig til Trinitetslæren, falde paa den helleniske Side. Hos de apostoliske Fædre er Sønnen ældre end Skabningen, ham var det, med hvem Gud efter 1 Mos. I, 26 raadslog om Menneskets Skabelse [2]), han hedder ogsaa Gud [3]); men underordnes Faderen som den høieste Gud [4]). Den gamle Forvexling af Sønnen med d. h. Aand forekommer ogsaa her, Christus bliver ikke blot før sin Menneskevordelse betegnet som πνευμα i videre Betydning [5]), men d. h. Aand identificeres ganske bestemt med Sønnen, og fra begge adskilles Christus, som den incarnerede hellige Aand [6]).

---

[2]) Hermæ Pastor, L. III. Similit. 9, 12: Filius quidem dei omni creatura antiquior est, ita ut in consilio patri suo adfuerit ad condendam creaturam. Epist. Barnabæ 5: Dominus — cui dixit (Deus) die ante constitutionem sæculi: faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.

[3]) Ignat. ep. ad Rom. 3: ὁ θεος ἡμων.

[4]) Ignat. ep. ad Magnes. 5 stiger fra Englene, Erkeenglene, Seraphim op til d. h. Aand, dernæst til Sønnen, og lader nu ἐπι παντο τω θεω ἀπαραθετον følge.

[5]) Clem. Rom. ep. II, 9: ὁ Ἰησους Χριστος ὁ Κυριος — ὢν μεν το πρωτον πνευμα, ἐγενετο σαρξ.

[6]) Hermæ Pastor, III, Similit. 5, 2. En Herre (= Gud) har et Viinbjerg (= orbem terrarum), som han, idet han reiser bort, overgiver til sin troeste og meest prøvede Tjener, præcipiens ut vitibus jungeret palos, hvorfor han lover ham Frigivelse. Slaven fuldfører nu ikke blot hvad der var ham befalet, men hypper endogsaa Viinbjerget og renser det for Ukrud. Da Herren kommer tilbage, seer han dette med Velbehag; adhibito itaque filio, quem carum et hæredem habebat, et amicis, quos in consilio advocabat, gjør han

Hos de platoniserende græske Apologeter: Justin, Tatian, Theophilus og Athenagoras findes denne Lære videre udført. For Verdens Skabelse var Gud eensom.[7]), d. e. han var vel aldrig ἀλογος[8]), men han havde endnu λογος som ἐνδιαθετος i sig. Men da han vilde skabe Verden, udtalte han Ordet, som derved blev λογος προφορικος, uden at Gud derved blev blottet for Intelligents, eller den af ham udtraadte adskiltes fra den ham iboende[9]). Det ved Guds Villie[10]), som hans første Skab-

dem bekjendt med sin Beslutning, at ville gjøre den troe Tjener til Sønnens Medarving. — Udtydningen af denne Lignelse gives nu i §. 5: Filius (domini) spiritus sanctus est. Servus vero ille filius Dei est (d. e. Christus). Men, nu spørges der quare filius Dei in similitudine hac servili loco ponitur? Svar §. 6 (efterat et aabenbar fordærvet Sted er gaaet foran): — — Hoc ergo corpus (Christi), in quod inductus est spiritus sanctus, servivit illi spiritui, recte in modestia ambulans et caste, neque omnino maculavit spiritum illum. — Advocavit ergo (Deus) filium et nuncios [= angelos] bonos, ut et huic scilicet corpori, quod servivit spiritui sancto sine querela, locus aliquis consistendi daretur etc.

7) Tatian. contra Græcos orat. 5: ὁ — δεσποτης των ὁλων — κατα μεν την μηδεπω γεγενημενην ποιησιν μονος ἠν.

8) Athenagoras, legatio pro Christianis, 10: ἐξ ἀρχης γαρ ὁ θεος, νυς ἀϊδιος ὠν, εἰχεν ἐν ἑαυτῳ τον λογον, ἀϊδιως λογικος ὠν.

9) Theoph. ad Autolyc. II, 10: ἐχων — ὁ θεος τον λογον ἐνδιαθετον ἐν τοις ἰδιοις σπλαγχνοις, ἐγεννησεν αὐτον μετα της αὐτυ σοφιας ἐξερευξαμενος προ των ὁλων. 22: προ γαρ τι γινεσθαι τυτον εἰχε συμβυλον, ἑαυτυ νυν και φρονησιν ὀντα. ὁποτε δε ἠθελησεν ὁ θεος ποιησαι ὁσα ἐβυλευσατο, τυτον τον λογον ἐγεννησε προφορικον, πρωτοτοκον πασης κτισεως, ὐ κενωθεις αὐτος τυ λογυ, ἀλλα λογον γεννησας, και τῳ λογῳ αὐτυ διαπαντος ὁμιλων. Jfr. Justin. Apol. II, 6; dial. c. Tryph. 128: λ. blev frembragt ὐ κατ' ἀποτομην, ὡς ἀπομεριζομενης της τυ πατρος ὐσιας, men (61) ligesom λογος i os ikke bliver formindsket ved at udtales, eller en Ild ved at en anden tændes derved, saaledes var det ogsaa Tilfældet ved Logos's Frembringelse. Andet vil Tatian heller ikke sige, skjøndt han afviger i Ordene, c. Gr. orat. 5: γεγονε δε κατα μερισμον, ὐ κατ' ἀποτομην.

10) Tatian, v. anf. St.: θεληματι ἀπλοτητος αὐτυ προπηδᾳ λογος. Justin. dial. c. Tryphone 61: Han hedder Søn, Engel, Ord o.s.v. ἐκ τυ ἀπο τυ πατρος θελησει γεγεννησθαι.

ning[11]) af ham udtraadte Skaberord dannede strax denne Verden[12]); det samme er det ogsaa, som, da Gud ikke kan komme tilsyne i Rummet, aabenbarede sig for Patriarcherne og blev Menneske i Christus[13]). Ogsaa her skifte endnu λογος og πνευμα hyppigt Forretninger: idet den synoptiske og den johannæiske Fremstilling sammenblandes, forstaaer man ved den h. Aand og den Gudskraft, som kom over Maria, λογος[14]), og det G. T.'s Propheters Begeistring tilskrives snart λογος snart πνευμα[15]), desuden betegnes snart denne, snart hiin som σοφια[16]). Desuagtet bliver ikke blot Sønnen numerisk adskilt fra Faderen, med hvem han, hvad Sindelaget angaaer, er Eet[17]), men ogsaa Aanden fra Sønnen[18]); og ligesom λογος, skjendt han selv kal-

---

11) Tatian, p. anf. St.: ὁ λ. — ἐργον πρωτοτοκον τȣ πατρος γινεται.

12) Samme, sammest.: ὁ λογος ἐν ἀρχῃ γεννηθεις ἀντεγεννησε την καθ' ἡμας ποιησιν, αὐτος ἑαυτῳ την ὑλην δημιȣργησας. Jfr. Justin. Apol. II, 6; Theophil. ad Autolyc. II, 10. Athenag. legat. 10.

13) Justin. dial. c. Tryph. 127: ὁταν μȣ ὁ θεος λεγῃ· ἀνεβη ὁ θεος ἀπο Ἀβρααμ· ἠ· ἐλαλησε Κυριος προς Μωυσην κ. τ. λ. — μη ἡγεισθε, αὐτον τον ἀγεννητον θεον καταβεβηκεναι ἠ ἀναβεβηκεναι ποθεν. ὁ γαρ ἀῤῥητος πατηρ και κυριος των παντων ȣ̓τε ποι ἀφικται, ȣ̓τε περιπατει — ἀλλ' ἐν τῃ αὐτȣ χωρᾳ ὁπȣ ποτε μενει — —. πως ἀν ȣ̓ν ȣ̓τος ἠ λαλησειε προς τινα, ἠ ὀφθειη τινι, ἠ ἐν ἐλαχιςῳ μερει γης φανειη; — ȣ̓τε ȣ̓ν Ἀβρααμ, ȣ̓τε Ἰσαακ, ȣ̓τε Ἰακωβ, ȣ̓τε ἀλλος ἀνθρωπων εἰδε τον πατερα — ἀλλ' ἐκεινον, τον κατα βȣλην την ἐκεινȣ και θεον ὀντα ὑιον αὐτȣ, — ὀν και ἀνθρωπον γεννηθηναι δια της παρθενȣ βεβȣληται o. s. v. Jfr. Theoph. II, 22.

14) Justin. Apol. I, 33: το πνευμα ȣ̓ν και την δυναμιν την παρα τȣ θεȣ ȣ̓δεν ἀλλο νοησαι θεμις, ἠ τον λογον.

15) Justin. Apol. I. 33. 35. 36. 51; Theoph. ad Autol. II, 10.

16) Jfr. Justin. dial. c. Tryph. 61; Theoph. ad Autol. II, 10. 15.

17) Justin. dial. c. Tryph. 128: δυναμις αὐτη, ἡν και θεον καλει ὁ προφητικος λογος, — ȣ̓χ ὡς το τȣ ἡλιȣ φως ὀνοματι μονον ἀριθμειται, ἀλλα και ἀριθμῳ ἑτερον τι ἐςι. 56: ἑτερος ἐςι τȣ τα παντα ποιησαντος θεȣ, ἀριθμῳ λεγω, ἀλλ' ȣ̓ γνωμῃ.

18) Dog tænker Athenagoras sig d. h. Aand paa den Maade, som senere blev benævnet efter Sabellius, naar han legat. pro Chr. 10, ef-

des Gud[19]), underordnes Faderen, saaledes underordnes Aanden λογος. Derfor viser Tallet af de Væsener, som de Christne tilbade, sig som en treleddet Gradation[20]), der vel endogsaa ved Tilføielsen af Englene bliver til en fireleddet[21]).

Hvad der bragte disse Lærere til at holde fast ved to underordnede guddommelige Væsener, var kun Hensynet til Skriften og overhovedet den christelige Interesse, der blot bød dem at søge det passende Udtryk for det Guddommelige i Christus og i Menigheden, saasnart denne Interesse traadte tilbage for den blot speculative, at finde en Formidling mellem det Absolute og det Endelige, saa kunde man let, naar man først troede at bringe denne tilveie ved at indskyde Mellemvæsener, synes, at der udfordredes et større Tal af saadanne, for at udfylde en saa uhyre Kløft. Derfor lode de forskjellige gnostiske Systemer det absolute Liv nedstige gjennem en Trinrække af Udstrømninger og Avlinger, af Aandeværsener eller Aeoner, af hvilke En tæller flere, en Anden færre[22]), til Frembringelsen af Sandseverdenen, eller til Vexelsen og Sammenblandingen med den selvstændigt satte

---

ter et temmelig dunkelt Sted om Sønnen fortsætter saaledes: καιτοι και αὐτο το ἐνεργυν τοις ἐκφωνυσι προφητικως ἁγιον πνευμα ἀποῤῥοιαν εἰναι φαμεν τυ θευ, ἀποῤῥεον και ἐπαναφερομενον ὡς ἀκτινα ἡλιυ.

19) Justin. Apol. I, 63, dial. c. Tryph. 34. 36. 56. 58. 86: Theoph. ad Autol. II, 22.

20) Justin. Apol. I, 13: ἀθεοι — ὐκ ἐσμεν, τον δημιυργον τυδε τυ παντος σεβομενοι —, τον διδασκαλον δε τυτων γενομενον ἡμιν και εἰς τυτο γεννηθεντα Ἰησυν Χριστον — υἱον αὐτυ τυ ὀντως θευ μαθοντες και ἐν δευτερᾳ χωρᾳ ἐχοντες, πνευμα τε προφητικον ἐν τριτῃ ταξει ὁτι μετα λογυ τιμωμεν, ἀποδειξομεν. Udtrykket τριας findes først hos Theoph. ad Autol. II, 15: — της τριαδος τυ θευ και τυ λογυ αὐτυ και της σοφιας αὐτυ. Det latinske trinitas hos Tertullian adv. Prax. 2 og fl. St.

21) Justin. Apol. I, 6. Jfr. Athenag. leg. 10.

22) Meest uddannet fremtræder denne Fleerhed i Valentinus's gnostiske System, der, efter Tertullians Udtryk, adv. Marcion. I, 5: usque ad triginta aeonum foetus tanquam Aeneiæ scrophæ examen divinitatis effudit.

Materie. Naar nu den orthodoxe Kirkelære i denne Forimerelse af Mellemvæsenerne fandt saavel en Saaen ud over den specifikt christelige Interesse, som en Krænkelse af den monotheistiske, saa troede saadanne Christne, som toge det strængere med den sidste, allerede at finde den krænket i den almindelige Lære om Sønnen og Aanden.

Ved Siden af den vordende Trinitetslære gaaer derfor fra anden Halvdeel af andet Aarhundrede og indtil Midten af tredie en Minoritets Polemik[23]), som gav hiin Skyld for Tilbagefald til Polytheismen og stillede sig selv mod den som Forsvarer af Monotheismen, eller af det guddommelige Monarchie, som den kaldte det[24]); hvorimod de trinitariske Kirkelærere ikke undlode at gjengjælde deres Modstanderes Beskyldning for Polytheisme med en lignende for Judaisme[25]). Nærmere maa man adskille to Retninger i denne Anskuelse, som, skjøndt de i deres Oprindelse staae fjernt fra hinanden, dog i deres Udvikling nærmede sig til hinanden. Monotheismens Interesse kunde nemlig enten

---

23) Blandt Lærerne og Skribenterne var det dog vel kun en Minoritet; i Menigheden var det, efter Tertullians Fremstilling, adv. Prax. 3, Majoriteten.

24) Tertullian. adv. Prax. 3: Itaque duos et tres jam jactitant a nobis prædicari, se vero unius Dei cultores præsumunt. — Monarchiam, inquiunt, tenemus. Derfor opdriver Tertullian ogsaa Kjætternavnet Monarchiani til dem.

25) Tertullian. p. anf. St. 30: Ceterum judaicæ fidei ista res, sic unum Deum credere, ut filium adnumerare ei nolis, et post filium spiritum. Quid enim erit inter nos et illos nisi differentia ista?

26) S. Anhanget til Tertullians Skrift de præscriptione hæreticorum, c. 53: Theodotus, hæreticus Byzantius (ellers ogsaa kaldet ὁ σκυτεύς) doctrinam — introduxit, qua Christum hominem tantummodo diceret, Deum autem illum negaret; ex spiritu quidem sancto natum ex virgine, sed hominem solitarium atque nudum, nulla alia præ ceteris, nisi sola justitiæ auctoritate. Alter post hunc Theodotus hæreticus erupit (til Forskjel fra den første kaldet ὁ τραπεζίτης) etc.

blive varetaget saaledes, at Jesus betragtedes som et Menneske, der havde staaet under den guddommelige Aands Indflydelse paa samme Maade som det G. T.'s Propheter, eller med et Fortrin for dem, som var begrundet i den Maade, paa hvilken han var avlet: og saaledes kunde rigtignok den christelige Trang til at see Jesus som Eneste i sin Art ophøiet over alt Menneskeligt, mene, at være affundet paa næsten jødisk Viis. Eller man kunde, forat udsige det Høieste om Christus uden dog at træde Monarchiet for nær, ligefrem lade den eneste Gud selv blive Menneske i Christus: men herved kom man i Fare for, af Omhu for Opretholdelsen af Guds Eenhed at ophæve selve Gudsbegrebet.

Den første Form af den monarchianske Theologie laae allerede til Grund for den ebionitiske Christologie; men med en polemisk Retning mod den i Kirken opkomne Sædvane, at betragte og benævne Christus som Gud (*θεολογειν*) blev den opstillet af to Mænd ved Navn Theodotus[26], samt, hvis Theodorets Beretning er rigtig, af Artemon[27], der ovenikjøbet erklærede den modsatte Lære for en Afvigelse fra den apostoliske og ældste Kirkelære.

Paa den modsatte Vei sloge Praxeas, Noetus og Beryllus ind, idet de forat undgaae Skinnet af Fleerguderi, som vanskeligt kan undgaaes ved Formlen *θεος ἐκ θεȣ*, hellere slet ikke vilde anerkjende nogen Forskjel mellem det guddommelige Væsen i Christus og det i Faderen[28]. Ikke en fra Faderen forskjellig Person i Guddommen, men Faderen selv, var efter dem blevet Menneske i Christus, og denne saaledes Guds Søn[29]. Altsaa har

---

27) Theodoret. fab. hæret. II, 4: *τον Κυριον Ἰησȣν ἀνθρωπον εἰπε ψιλον ἐκ παρθενȣ γεγεννημενον, των δε προφητων ἀρετῃ κρειττονα.*

28) Schleiermachers Ord i den citerede Afhandling.

29) Tertullian. adv. Prax. 1: Diabolus (gjennem Praxeas) — ipsum dicit patrem descendisse in virginem, ipsum ex ea natum, ipsum passum — . Jfr. cap. 2 og fl. St.: Den Forvirring, som findes i Tertullians Beretning om Praxeas' Lære, ligesom i Hippolyts Beretning om Noet, har Schleiermacher p. anf. St. med Held bragt i Orden; derimod er det Fremskridt, som han finder hos Beryllus i Sammenligning med hine to, uden sikker Begrundelse. Om den sid-

ogsaa Faderen lidt, sluttede Trinitarierne; ja, svarede Praxeas, hvis det er Eders Mening, at den guddommelige λογος har lidt; men lade I Christus kun lide efter sin menneskelige, ikke efter sin guddommelige Natur, saa maa den samme Distinction ogsaa komme os tilgode.

Dog, om ogsaa Guds Menneskevordelse ikke forudsatte nogen fra Faderen, som den iogforsigværende Gud, forskjellig Personlighed, saa var Gud dog ved samme givet i en fra hans Iogforsigværen forskjellig Relation, der var sat en Bevægelse, en Ombytning af den tidligere Iogforsigværen med den senere Indgaaen i Mennesket, eller, om vi ogsaa see bort fra Tidsforholdet, en Forskjel mellem den i sig værende Gud og den af sig udtraadte. Allerede Justinus Martyr maatte derfor bekjæmpe en Anskuelse, der betragtede λογος som en fra Faderen usondret Kraft, der efter det guddommelige Væsens Villie udgik fra det, som Straalen fra Solen, og igjen vendte tilbage til det[31]; de Clementinske Homilier tale om en ἐκτασις og συςολη, ved hvilke den guddommelige Monas viser sig som Dyas, og de lade Viisdommen deels boe som Sjæl i Gud, deels strækkes ud af ham som verdensdannende Haand[32]; men meest bekjendt er Sabellius

---

ske beretter Eusebius, H. E. IV, 33, at han har lært: τον σωτηρα και Κυριον ἡμων μη προϋφεςαναι κατ᾽ ἰδιαν ὀυσιας περιγραφην προ της εἰς ἀνθρωπȣς ἐπιδημιας· μηδὲ μην θεοτητα ἰδιαν ἐχειν, ἀλλ᾽ ἐμπολιτευομενην αὐτῳ μονην την πατρικην.

[30]) Tertull. p. anf. St. c. 29: Ergo, inquis, et nos eadem ratione patrem mortuum dicentes, qua vos filium, non blasphemamus in dominum Deum; non enim ex divina, sed ex humana substantia mortuum dicimus.

[31]) Dial. c. Tryph. 128: γινωσκω και τινας, — βȣλομενȣς φασκειν — ἀτμητον και ἀχωριςον τȣ πατρος ταυτην την δυναμιν ὑπαρχειν, ὁνπερ τροπον το τȣ ἡλιȣ φως ἐπι γης εἰναι ἀτμητον και ἀχωριςον, ὀντος τȣ ἡλιȣ ἐν τῳ ȣρανῳ: και ἐαν δυσῃ, συναποφερεται το φως· ȣτως ὁ πατηρ, ὁταν βȣληται, λεγȣσι, δυναμιν τινα προπηδᾳν ποιει; και ὁταν βȣληται παλιν ἀναςελλει εἰς ἑαυτον. Jfr. ogsaa hvorledes Athenagoras tænker sig d. h. Aand. Anm. 18.

[32]) Homil. XVI, 12: εἱς ἐςιν ὁ τῃ αὐτȣ σοφιᾳ εἰπων· ποιησωμεν ἀνθρωπον· ἡ δε σοφια, ὡσπερ ἰδιῳ πνευματι, αὐτος ἀει συνεχαιρεν.

bleven ved denne Unskuelse, og han drog ogsaa udtrykkeligere end de tidligere Monarchianere den h. Aand ind i sin Construction. Efter ham er der kun eet guddommeligt Væsen, der efter Omstændighederne ligesom har ladet sig see i 3 Roller [33]); een guddommelig Person, som efter de forskjellige Forhold, i hvilke den indtræder, ogsaa faaer tre forskjellige Navne [34]); en Monas, der udvider sig til Trias [35]). Ligesom i Mennesket Legeme, Sjæl og Aand kun danne een Person, ligesom den ene Sol ikke blot viser sig som en kugleformet Skikkelse, men ogsaa lyser og varmer, kun saaledes adskille Fader, Søn og Aand sig i den ene Gud: Faderen svarer til selve Sollegemet, Sønnen har han sendt til Verden som sin lysende Straale, og igjen taget tilbage i sig, og d. h. Aand lader han nu bestandigen udgaae fra sig forat opvarme Menneskenes Hjerter [36]). Som Fader har Gud givet Lo-

---

ἡνωται μεν ὡς ψυχη τῳ θεῳ, ἐκτεινεται δε ἀπ᾽ αὐτȣ ὡς χειρ δημιȣργȣσα το παν. — κατα γαρ ἐκτασιν και συϛολην ἡ μονας δυας εἶναι νομιζεται.

[33]) Basil. M. ep. 210, 5: ȣ̓ γαρ ἐξαρκει, διαφορας προσωπων ἀπαριθμησασθαι, ἀλλα χρη ἑκαϛον προσωπον ἐν ὑποϛασει ἀληθινῃ ὑπαρχον ὁμολογειν. ἐπει τον γε ἀνυποϛατον των προσωπων ἀναπλασμον ȣ̓δε ὁ Σαβελλιος παρῃτησατο, εἰπων· τον αὐτον θεον, ἑνα τῳ ὑποκειμενῳ ὀντα, προς τας ἑκαϛοτε παραπιπτȣσας χρειας μεταμορφȣμενον, νυν μεν ὡς πατερα, νυν δε ὡς υἱον, νυν δε ὡς πνευμα ἁγιον διαλεγεσθαι.

[34]) Athan. de Synodis etc. 26: καθ᾽ ἑνος και τȣ αὐτȣ πραγματος τε και προσωπȣ τα τρια ὀνοματα ἀσεβως ἐκλαμβανοντες.

[35]) Samme contra Arianos orat. IV, 12: ἡ μονας πλατυνθεισα γεγονε τριας. 25: ὁ πατηρ ὁ αὐτος μεν ἐϛι· πλατυνεται δ᾽ εἰς υἱον και πνευμα.

[36]) Epiph. hæres. LXII, 1: δογματιζει ȣ̔τος, τον αὐτον εἶναι πατερα, τον αὐτον υἱον, και τον αὐτον εἶναι ἁγιον πνευμα· ὡς εἶναι ἐν μιᾳ ὑποϛασει τρεις ὀνομασιας, ἠ ὡς ἐν ἀνθρωπῳ σωμα και ψυχη και πνευμα· και εἶναι μεν το σωμα, ὡς εἰπειν, πατερα, κ. τ. λ. — ἠ ὡς ἐαν ᾐ ἐν ἡλιῳ, ὀντι μεν ἐν μιᾳ ὑποϛασει, τρεις δε ἐχοντι τας ἐνεργειας. Φημι δε το φωτιϛικον, και το θαλπον, και αὐτο το της περιφερείας σχημα· και εἶναι μεν το θαλπον — το πνευμα, το φωτιϛικον δε τον ὑιον, τον δε πατερα αὐτον εἶναι το εἶδος πασης της ὑποϛασεως· πεμφθεντα δε τον υἱον καιρῳ ποτέ, ὡσπερ ἀκτινα,

ven i den gamle Pagt, som Søn er han i den nye blevet Menneske, som h. Aand har han opfyldt Apostlene[37].

Medens saaledes den fra Praxeas udgangne Form af den unitariske Lære i Sabellius havde nærmet sig den anden efter Theodot benævnede Form, idet det nu ikke mere, som før, umiddelbart var Gud selv, men kun en Udstraaling af hans Væsen, der havde antaget Legeme i Christus: saa gjorde ogsaa den modsatte Retning et tilnærmende Skridt i Paulus fra Samosata, der idetmindste udtrykte den guddommelige Aands blotte Indvirkning ved en virkelig Nedstigen og Iboen af den upersonlige guddommelige λογος i Mennesket Jesus[38].

I Modsætning til disse Unitarier opstillede Forsvarerne af den herskende Lære i forskjellige Modificationer et Antal af to eller tre guddommelige Personer, som de kun ved Underordning igjen kunde føre tilbage til en høieste Eenhed. Tertullian, Novatian o. A. lode, ligesom de græske Apologeter, den først Gud iboende Fornuft træde ud af ham som Tale forat skabe Verden[39]; men saaledes, at den blev uadskilt fra hans Væ-

και ἐργασαμενον τα παντα ἐν τῳ κοσμῳ τα της οἰκονομιας της εὐαγγελικης, — ἀναληφθεντα δε αὖθις εἰς τον ὀρανον, ὡς ὑπο ἡλιυ πεμφθεισαν ἀκτινα, και παλιν εἰς τον ἡλιον ἀναδραμυσαν· το δε ἁγιον πνευμα πεμπεσθαι εἰς τον κοσμον, και καθεξης και καθ᾽ ἑκαϛα εἰς ἑκαϛον των καταξιυμενων, ἀναζωογονειν δε τον τοιυτον και ἀναζεειν o. s. v.

37) Theodoret. fab. hær. II, 9: μιαν ὑποϛασιν ἐφησεν εἰναι τον πατερα και τ. υ. κ. τ. ἁ. πν. και ἐν τριωνυμον προσωπον· και τον αὐτον ποτε μεν ὡς πατερα καλει, ποτε δε κ. τ. λ. και ἐν μεν τῃ παλαιᾳ ὡς πατερα νομοθετησαι· ἐν δε τῃ καινῃ ὡς υἱον ἐνανθρωπησαι· ὡς πνευμα δε ἁγιον τοις ἀποϛολοις ἐπιφοιτησαι.

38) Epiph. hæres. LXV, 1: φασκει θεον πατερα κ. υ. κ. ἁ. πν. ἑνα θεον. — μη εἰναι δε τον υἱον τυ θευ ἐνυποϛατον (personlig), ἀλλα ἐν αὐτῳ τῳ θεῳ (tidligere: ὡσπερ ἐν ἀνθρωπυ καρδιᾳ ὁ ἰδιος λογος — efter Biskoppernes Brev til Paulus som ἐπιϛημην ἀνυποϛατον) — ἐλθοντα δε τον λογον και ἐνοικησαντα ἐν Ἰησυ ἀνθρωπῳ ὀντι. — ὐ φασκει δε ὑτος κατα τον Νοητον τον πατερα πεπονθεναι, ἀλλα φησιν, ἐλθων ὁ λογος ἐνηργησε μονος και ἀνηλθε προς τον πατερα.

39) Tertull. adv. Prax. 5: Ante omnia — Deus erat solus, ipse sibi et mundus et locus et omnia. Solus autem, quia nihil extrinsec-

fen [40]). Ligesom Floden og den afledede Bæk er noget Andet end Kilden, Solstraalen og dens Spidse noget Andet end Solen, Busken og Frugten noget Andet end Roden, men dog i levende Sammenhæng dermed, saaledes ere ogsaa Sønnen og den h. Aand i levende Sammenhæng med Faderen, til hvem de forholde sig som Aflæggere [41]), eller som Afledninger, i hvilke kun en Deel af det guddommelige Væsen er flydt over [42]). Faderen, Sønnen og Aanden ere altsaa ikke forskjellige i Væsen, men vel i Rang, i dem fremtræder den ene guddommelige Substants, kun i hver paa en særegen Maade, den enes Magt er ikke nafhængig af den andens, men de tage Deel i den samme Magt, kun i forskjellig Grad [43]). Men saaledes ere Faderen, Sønnen og Aanden kun Eet, ikke Een, de ere ikke forbundne ved personlig Eenhed, men kun ved Væsensliighed og Villiens Samstemmen [44]). Den dengang sædvanlige Betegnelse af Guds Eenhed ved Udtrykket μοναρχια hjalp Tertullian til at tilbagevise Beskyld-

---

cus præter illum. Cæterum ne tunc quidem solus; habebat enim secum, quam habebat in semet ipso, rationem suam scilicet. For λογος ἐνδιαθετος finder T. Udtrykket ratio bedst passende ligesom sermo for λογος προφορικος; tamen et sic nihil interest. Nam etsi Deus sermonem suum nondum miserat, proinde eum cum ipsa et in ipsa ratione intra semet ipsum habebat, tacite cogitando et disponendo secum, quæ per sermonem mox erat facturus. Jfr. Apologet. 21, Novatian. de trin. 16, 31.

[40]) Tertull. adv. Pr. 8: prolatum dicimus a patre, sed non separatum.

[41]) traduces, Apologet. 21.

[42]) Adv. Prax. 9: Pater enim tota substantia est, filius vero derivatio totius et portio.

[43]) Sammest. 2: Tres — non statu, sed gradu; nec substantia, sed forma; nec potestate, sed specie: unius autem substantiæ et unius status et unius potestatis, quia unus Deus, ex quo et gradus isti et formæ et species in nomine patris et filii et spiritus s. deputantur.

[44]) A. anf. St. 22: Unum dicit (Joh. X, 30) neutrali verbo, quod non pertinet ad singularitatem, sed ad unitatem, ad similitudinem, ad dilectionem patris — et ad obsequium filii. Jfr. Novatian. a. anf. St. 22.

ningen for, at træde det monotheistiske Princip for nær. Thi nu kunde han jo sige, at Monarchiet kun kom i Fare derved, at flere selvstændige Magter optraadte i et Rige, men ikke derved, at Monarchen indsatte flere af ham fuldkommen afhængige Statholdere [45]. Og naar nu Alt syntes at afhænge af Besvarelsen af det Spørgsmaal, om Sønnen skulde kaldes Gud og om man altsaa skulde regne to, eller med Aanden tre Guder? saa bejaede Tertullian det Første, men benægtede det Sidste, idet han vilde, at man kun skulde kalde Sønnen Gud, naar der var Tale om ham alene; hvorimod man blot skulde kalde ham Herre, naar han stilledes sammen med Faderen [46].

Det Samme udtrykte Origenes ganske i Philo's Maneer ved Distinctionen mellem *θεος* og *ὁ θεος*. *Ὁ θεος* skulde alene *αὐτοθεος*, Faderen, være; men Alt, som kun ved Meddelelse er guddommeligt, skulde blot kaldes *θεος* [47]. Men herunder indbefattede Origenes ikke blot *λογος*, men tillige, ogsaa heri overeensstemmende med Philo, samtlige Intelligentser, til hvilke *λογος* kun forholdt sig som primus inter pares, eller, nøiagtigere,

---

45) Tertull. p. anf. St. 3 f.: Eversio — monarchiæ illa est tibi intelligenda, cum alia dominatio suæ conditionis et proprii status, ac per hoc æmula, superducitur, cum alius Deus infertur adversus creatorem. — Ceterum, qui filium non aliunde deduco, sed de substantia patris, nihil facientem sine patris voluntate, omnem a patre consecutum potestatem: quomodo possum de fide destruere monarchiam, quam a patre filio traditam in filio servo?

46) P. anf. St. 13: Apostolum sequar, ut, si pariter nominandi fuerint pater et filius, Deum patrem appellem, et Jesum Christum Dominum nominem. Solum autem Christum potero Deum dicere, sicut idem apostolus — (Rom. IX, 5). Nam et radium seorsum solem vocabo; solem autem nominans, cujus est radius, non statim et radium solum appellabo.

47) Orig. Comment. in Joh. Tom. II, 2: *τιθησι μεν γαρ το ἀρθρον (ὁ Ἰωαννης), ὁτε ἡ θεος ὀνομασια ἐπι τȣ ἀγεννητȣ τασσεται των ὁλων αἰτιȣ, σιωπᾳ δ' αὐτο, ὁτε ὁ λογος θεος ὀνομαζεται. — λεκτεον γαρ — ὁτι τοτε μεν αὐτοθεος ὁ θεος ἐςι, — παν δε το παρα το αὐτοθεος μετοχῃ της ἐκεινȣ θεοτητος θεοποιȣμενον ȣ̓χ ὡς θεος, ἀλλα θεος κυριοτερον ἀν λεγοιτο.*

saaledes, at han, der sammenlignet med Gud er et blot Afbillede, igjen staaer over de øvrige Intelligentser som deres Urbillede[48]). Saaledes er Sønnen ikke den høieste Gud, men mindre end Faderen, den anden Gud, og staaer paa en viis Maade midt imellem det Oprindeliges og det Ikke-Oprindeliges Natur[49]). Han erkjender ikke Faderen saa fuldkomment, som denne erkjender sig selv[50]); Verden er ikke skabt af ham, men ved ham af et høiere Princip end han, af Faderen[51]), og ligesaalidt tør man bede til Sønnen, der jo selv beder, men gjennem ham til Faderen

---

[48]) P. anf. St.: ἀληϑινος ὀν ϑεος ὁ ϑεος· οἱ δε κατ' ἐκεινον μορφυμενοι ϑεοι ὡς εἰκονες πρωτοτυπυ· ἀλλα παλιν των πλειονων εἰκονων ἡ ἀρχετυπος εἰκων ὁ προς τον ϑεον ἐϛι λογος. Af dette dobbelte Forhold kan det ogsaa forklares, at Origenes snart fratjender λογος den Værdighed, at være αὐτοαληϑεια, αὐτο το ἀγαϑον (de princip. I, 2, 13. hos Justinian. ad Menam) nemlig i Forhold til Gud: snart tillægger ham den (Comm. in Matth. XIV, c. Cels. V, 39), nemlig i Forhold til de øvrige Intelligentser, nævnlig Menneskene. Jfr. de princip. I, 2, 6, hvor Origenes, efter Hieron. ad Avit. maa have lært, filium, qui sit imago invisibilis patris, comparatum patri non esse veritatem; apud nos autem, qui Dei omnipotentis non possumus recipere veritatem, imaginariam veritatem videri (meget forskjelligt fra den Rufinske Forfalskning).

[49]) c. Cels. VIII, 14: ἐϛω δε τινας ὡς ἐν πληϑει πιϛευοντων — ὑποτιϑεσϑαι τον σωτηρα εἰναι τον μεγιϛον ἐπι πασι ϑεον ἀλλ' ὑτιγε ἡμεις τοιυτον, οἱ πειϑομενοι αὐτῳ λεγοντι. ὁ πατηρ, ὁ πεμψας με, μειζων μυ ἐϛι. Sammest. V, 39: και δευτερον ὐν λεγωμεν ϑεον, ἰϛωσαν ὁτι τον δευτερον ϑεον ὐκ ἀλλο τι λεγομεν, ἡ την περιεκτικην πασων ἀρετων ἀρετην o. s. v. III, 34: Ἰησυ — μεταξυ ὀντος της τε ἀγενητυ και της των γενητων παντων φυσεως, και φεροντος μεν ἡμιν τας ἀπο τυ πατρος εὐεργεσιας, διακομιζοντος δε ἡμων, τροπον ἀρχιερεως, τας εὐχας προς τον ἐπι πασι ϑεον. (Ganske som det Dæmoniske i Platon's Symposion).

[50]) De princip. IV, 35: ὁ πατηρ μειζονως και τρανοτερως και τελειοτερως νοειται ὑφ ἑαυτυ ἡ ὑπο τυ υἱυ.

[51]) Comm. in Joh. II, 6: ὐδεποτε την πρωτην χωραν ἐχει το δι' ὑ (til Joh. III.), δευτεραν δε ἀει — ὑτω τοινυν και ἐνϑαδε, εἰ παντα δια τυ λογυ ἐγενετο, ὐχ ὑπο τυ λογυ ἐγενετο, ἀλλ' ὑπο κρειττονος και μειζονος παρα τον λογον· τις δ' αν ἀλλος οὑτος τυγχανῃ η ὁ πατηρ.

ren[52]). Idet Origenes saaledes underordner Sønnen under Faderen, holder han desto fastere ved hans personlige Selvstændighed, nægter Faderens og Sønnens numeriske Eenhed, og sætter kun deres Eenhed i deres Overeensstemmelse[53]), der fra Sønnens Side er medieret gjennem hans Frihed[54]). Væsenseenheden er herved ikke udelukket, forsaavidt den kan finde Sted mellem Urbillede og Afbillede, men foruden Sønnen og Aanden er det hele Antal af aandelige Naturer medindbefattet i samme[55]). Desuden forkastede Origenes Sønnens Avling af Faderens Væsen, der syntes ham at forudsætte en sandselig Forestilling om Gud, og ved sin Paastand, at han var skabt ved Faderens Villie, blev han Forløber for Arianismen[56]). Derimod hævede

---

[52]) De oratione 15: ὐ χρη τῳ εὐχομενῳ προσευχεσθαι. (Ovenfor): λεγεται τοινυν προσευχεσθαι μονῳ τῳ θεῳ τῳ των ὁλων πατρι· ἀλλα μη χωρις τȣ ἀρχιερεως — εὐχαριςȣντες ȣ̓ν οἱ ἁγιοι ἐν ταις προσευχαις αὐτων τῳ θεῳ, δια Ἰησȣ Χριςȣ χάριτας ὁμολογȣσιν αὐτῳ.

[53]) c. Cels. VIII, 12: ὁ πατηρ, φησιν, ἐν ἐμοι, κἀγω ἐν τῳ πατρι· εἰ δε τις ἐκ τȣτων περισπάσθησεται, μη πη αὐτομολȣμεν προς τȣς ἀναιρȣντας δυο εἰναι ὑποςασεις πατερα καὶ υἱον· ἐπιςησατο τῳ· ἠν δε παντων των πιςευσαντων ἡ καρδια και ἡ ψυχη μιά (Ap. Gj. IV, 32), ἱνα θεωρηση το· ἐγω και ὁ πατηρ ἐν ἐσμεν.

[54]) Comm. in Joh. II, 2 (Fortsættelse af det i Beg. af Anm. 48 anførte Sted): ὁς ἐν ἀρχη ἠν τῳ εἰναι προς τον θεον ἀει μενων θεος, ȣ̓κ ἀν δ'αὐτο ἐσχηκως, εἰ μη προς τον θεον ἠν, και ȣ̓κ ἀν μεινας θεος, εἰ μη παρεμενε τη ἀδιαλειπτῳ θεᾳ τȣ πατρικȣ βαθȣς.

[55]) Naar Sønnen kaldes ἑτερος κατ' ȣ̓σιαν (= essentiam) τȣ πατρος, (de orat. 15.) saa viser Sammenhængen, at der kun er meent Forskjellighed i ἰδιοτης eller ὑποκειμενον (= ὑποςασις, persona), hvilken Forvexling let forklares af den ubestemte Brug af disse termini før den nicænske Synode. Hieron. til de princip. IV, 36: in ejusdem voluminis fine conjungit: omnes rationabiles naturas, i. e. patrem et filium et spiritum s., angelos, potestates, dominationes, ceterasque virtutes, ipsum quoque hominem secundum dignitatem animæ, unius esse substantiæ. Jfr. Schnitzer, Origenes über die Grundlehren d. Glaubenswissenschaft. S. 304 f.

[56]) De princip. IV, 28 (af Euseb. adv. Marcell. 1): (πατηρ) ἀδιαιρετος ὠν και ἀμεριςος υἱȣ γινεται πατηρ, ȣ̓ προβαλων αὐτον ὡς οἰονται τινες· εἰ γαρ προβολη ἐςιν ὁ υἱος τȣ πατρος και γεννᾳ μεν ἐξ ἑαυ-

Origenes Begrebet om Logos, hvilken allerede Clemens havde befriet fra enhver Begrændsning i og ved Rummet og enhver Forandring, og, i Overeensstemmelse med Philo, opfattet som den det hele Universum gjennemtrængende og beherskende aandelige Substants [57]), endnu høiere, idet han med Bestemthed ogsaa fjernede Tidsskranken derfra, som det tilforn havde været underkastet i Forestillingen om en Fremtræden i Tiden af *λογος προφορικος*; istedetfor hvilken Origenes nu lærte en evig Sønnens Avling uden Begyndelse og Ende [58]). — Den h. Aand betragtede Origenes som Sønnens første og fornemste Skabning [59]), og han

---

τυ ὁποια τα των ζωων γεννηματα· ἀναγκη σωμα εἰναι τον προβαλλοντα και τον προβεβλημενον. (Rufin.) Sed abscisso omni sensu corporeo ex invisibili et incorporeo verbum et sapientiam genitam dicimus absque ulla corporali passione, velut si voluntas procedat a mente. Nec absurdum videbitur, cum dicatur filius charitatis, si hoc modo etiam voluntatis putetur. Jfr. Comm. in Joh. XX, 16.

57) Især i det berømte Sted, Strom. VII, 2: — *ὁ μεταβαινων ἐκ τοπυ εἰς τοπον* o. s. v., hvilket de ældre græske Apologeter, ligesom ogsaa Tertullian, havde paastaaet, hvorfor de ogsaa fandt λ. skikket til Subject i det G. T.'s Theophanier.

58) Orig. Comm. in Joh. I, 32: *ἀλλα δια τυτων παντων ὁ σαφως ἡ εὐγενεια παριςαται τυ υἱυ. ὁτε δε το· υἱος μυ εἰ συ, ἐγω σημερον γεγεννηκα σε, λεγεται προς αὐτον ὑπο τυ θευ, ᾧ ἀει ἐςι το σημερον· ὐκ ἐνι γαρ ἑσπερα θευ, ἐγω δε ἡγυμαι, ὁτι ὐδε πρωϊα, ἀλλ' ὁ συμπαρεκτεινων τῃ ἀγενητῳ και ἀϊδιῳ αὐτυ ζωῃ, ἱν' ὑτως εἰπω, χρονος ἡμερα ἐςιν αὐτῳ σημερον, ἐν ᾗ γεγεννηται ὁ υἱος, ἀρχης γενεσεως αὐτυ ὑτως ὐχ εὑρισκομενης, ὡς ὐδε της ἡμερας.* Jfr. Fragmentet af Tom. I. in Genes. hos Euseb. adv. Marcellum Ancyr. I, 4, og de Princ. I, 2, 2.

59) Comm. in Joh. II, 6: *οἰμαι — ὁτι τῳ μεν φασκοντι, γενητον αὐτο εἰναι, και προϊεμενῳ το· παντα δι' αὐτυ ἐγενετο, ἀναγκαιον παραδεξασθαι, ὁτι το ἁγιον πνευμα δια τυ λογυ ἐγενετο, πρεσβυτερυ παρ' αὐτο τυ λογυ τυγχανοντος.* Efter det Følgende behøver d. h. Aand Sønnen *ὐ μονον εἰς το εἰναι, ἀλλα και σοφον εἰναι και λογικον και δικαιον* o. s. v., men den er *ταξει παντων των ὑπο τυ πατρος δια Χριςυ γεγεννημενων τιμιωτερον*, og ifølge det i forrige Anm. anf. Sted af Tom. I. in Gen. skabt fra Evighed.

havde saaledes en Guddom, i hvilken der var ligesom tre Trin[60]), og hvis to underordnede Trin tillige fik en særegen Stilling derved, at Origenes ikke tænker sig Afstanden mellem det sidste Trin i Guddommen og det første blandt de øvrige aandelige Væsener større, end Forskjellen indenfor selve hiin Treheds Grændser[61]), og altsaa drager Sønnen og den h. Aand ind i den samme Trinrække af Væsener, i hvilken Mennesket ogsaa indtager en Plads.

I denne af Origenes opstillede Logoslære vare to mod hinanden stridende Elementer, nemlig Sønnens Underordning under Faderen og hans evige Avling af samme, saa slet forenede, at de tidligere eller sildigere maatte skilles ad og blive Udgangspuncter for en dobbelt Theorie. — Ligesom allerede Origenes selv fornemmeligen var bleven foranlediget til at urgere Sønnens Forskjellighed fra og Underordning under Faderen ved Oppositionen mod Noetus's Retning: saaledes var det den fuldkomnere Uddannelse af den monarchianske Theorie ved Sabellius, der foranledigede den alexandrinske Dionysius til, at gjøre Skillevæggen mellem Faderen og Sønnen endnu fastere, idet han opgav den evige Avling og opstillede Origenes's subordinatianske Bestemmelser med endnu større Skarphed. Han beskrev Sønnen som en Skabning, der var Guds Væsen ligesaa fremmed, som Viinranken Viingaardsmandens, eller Farteiet Skibsbygmesterens; som en Skabning, der desuden ikke var før den blev til[62]). Den alexandrinske Biskop veeg vel tilbage, da den romerske Dionysius

---

60) **De princip. I, 3, 5. (hos Justinian. ad Menam):** *μειζων ἡ δυναμις τȣ πατρος παρα τον υἱον και το πνευμα το ἁγιον· πλειων δε ἡ τȣ υἱȣ παρα το πνευμα το ἁγιον· και παλιν διαφερȣσα μαλλον τȣ ἁγιȣ πνευματος δυναμις παρα τα ἀλλα ἁγια.*

61) Tværtimod antyder han, at han holder Afstanden mellem Sønnen og *αὐτοθεος* for ulige større, end Afstanden mellem det høieste af de øvrige Aandevæsener og hine to. **Comm. in Joh. XIII, 25:** *παντων μεν των γενητων ὑπερεχειν, ȣ̓ συγκρισει, ἀλλ᾽ ὑπερβαλλȣσῃ ὑπεροχῃ, φαμεν τον σωτηρα και το πνευμα το ἁγιον, ὑπερεχομενον τοσȣτον ἡ και πλεον ἀπο τȣ πατρος, ὁσῳ ὑπερεχει αὐτος και το ἁγιον πνευμα των λοιπων, ȣ̓ των τυχοντων.*

62) **Athanas. de sentent. Dionys. 4:** *ȣ̓κ ἠν πριν γενηται.*

fremhævede den anden Side af den origeneiske Lære, Sønnens evige Avling, og hans over Alt ophøiede Væsen[63]); men hans Lære fremtraadte snart paany i Arius og hans Tilhængere, og deelte i lang Tid Kirken i to stridende Partier.

Avlings- og overhovedet Causalitetsforholdet kunde Arius kun forestille sig i Tiden; at være avlet fra Evighed af var for ham det Samme som ikke at være avlet[64]); skal Sønnen ikke være avlet da han allerede var, hvilket er en Modsigelse, saa kan han — sluttede Eunomius — ikke have været til før sin Avling[65]); heraf det berømte Arianske: *ἦν ὅτε ὐκ ἦν ὁ υἱος.* Desuden syntes Arius, ligesom Origenes, at Sønnens Avling af Faderens Væsen gjorde dette til et Deeligt, Legemligt[66]): derfor erklærede han Sønnen (efter Ordspr. VIII, 22) for en Skabning, der ved Faderens Villie var fremkaldt af Intet[67]).

---

63) Hos Athanas. de decr. Nic. Syn. 26.

64) Derfor beskriver han i epist. Euseb. Nicom. (hos Theodoret. H. E. I, 4. Epiph. hæres. LXIX, 6) sin Biskop Alexanders Lære, der var hans modsat, saaledes: *ἀει θεος, ἀει υἱος· ἁμα πατηρ, ἁμα υἱος· συνυπαρχει ὁ υἱος ἀγεννητως τῳ θεῳ, ἀειγενης, ἀγεννητογενης ἐςι.*

65) Hos Basil. adv. Eunom. II, 14. (Jfr. Eunom. *λογος ἀπολογητικος*, 13): *ἠτοι — ὀντα, φησιν, ἐγεννησεν ὁ θεος τον υἱον, ἠ ὐκ ὀντα· ἀλλ᾽ εἰ μεν ὐκ ὀντα, μηδεις μοι, φησι, τολμαν ἐπεγκαλειτω· εἰ δε ὀντα, ὐκ ἀτοπιας μονον και βλασφημιας, ἀλλα και πασης εὐηθειας ὑπερβολην ὁ λογος ἐχει· τῳ γαρ ὀντι ὐ δει γεννησεως.*

66) Arii epist. ad Alexandr. hos Athanas. de synod. 16: *εἰ δε το ἐξ αὐτυ και το ἐκ γαςρος* (Ps. CX, 3) *και το ἐκ τυ πατρος ἐξηλθον και ἡκω, ὡς μερος τι ὁμουσιον και ὡς προβολη ὑπο τινων νοειται, συνθετος ἐςαι ὁ πατηρ και διαιρετος και τρεπτος και σωμα κατ᾽ αὐτυς.*

67) Arii Thalia, hos Athanas. c. Arian. orat. I, 9: *κτισμα γαρ ἐςι και ποιημα*, Sammes epist. ad Euseb. Nicomed. hos Epiph. p. anf. St.: *ὁ υἱος — θεληματι και βυλῃ ὑπεςη προ χρονων και προ αἰωνων — και πριν γεννηθῃ, ἠτοι κτισθῃ, ἠ ὁρισθῃ, ἠ θεμελιωθῃ, ὐκ ἠν, εἰπαμεν ὁτι ἐξ ὐκ ὀντων ἐςιν· ὑτω δε εἰπαμεν, καθοτι ὐδε μερος θευ ὐδε ἐξ ὑποκειμενυ τινος.* Jfr. Basil. adv. Eunom. II, 11 ff.

Da det ogsaa forekom ham at være en sandselig Forestilling, at λογος, der før havde været immanent, var udtraadt af Gud, saa skjelnede Arius mellem λογος og den i Christus menneskeblevne Søn; hiin blev som en Kraft eller Egenskab i Gud; Sønnen blev skabt ved den immanente λογος og paa Grund af en relativ Lighed med den ligeledes kaldet λογος i uegentlig Betydning [68]). Som Skabning er Sønnen ikke af lige Væsen med Faderen, men som πρωτοτοκος πασης κτισεως (Col. I, 15) er han af lige Væsen med Skabningerne, ligesom Ruben med sine Brødre [69]); han er ikke sand Gud, ikke Gud efter sit Væsen, men kun ved Meddelelse [70]): han begriber ikke Faderen fuldkomment, er af Natur foranderlig, og holder kun formedelst sin frie Villie urokkelig fast ved det Gode [71]). Dog har Sønnen det Fortrin for de øvrige Skabninger, at de alle, selv ikke den h. Aand undtagen, ere skabte af Faderen ved ham [72]). Saaledes

---

[68]) Arii Thalia hos Athanas. c. Ar. or. I, 5: δυο — σοφιας φησιν εἰναι, μιαν μεν την ἰδιαν και συνυπαρχυσαν τῳ θεῳ, τον δε υἱον ἐν ταυτῃ τῃ σοφιᾳ γεγενησθαι, και ταυτης μετεχοντα ὠνομασθαι μονον σοφιαν και λογον.

[69]) Gregor. Nyssen. contra Eunom. Orat. III (opp. Tom. II. p. 112): ἐρυσι γαρ ἰσως ἐξ αὐτων των ἀποστολικων, ὡν ἡμεις ἐπεμνησθημεν, ὁτι πως ἀν πρωτοτοκος κτισεως ὠνομασθη, εἰ μη τυτο ἠν, ὁπερ ἡ κτισις ἐςι; πας γαρ πρωτοτοκος ὐ των ἑτεροφυων, ἀλλα των ὁμογενων ἐςι πρωτοτοκος, ὡς ὁ Ῥυβιμ, των μετ᾽ ἐκεινον ἀριθμυμενων προτερευων κατα τον τοκον, πρωτοτοκος ἠν, ἀνθρωπων ἀνθρωπος.

[70]) Arii Thalia hos Athan. p. anf. St. 9.

[71]) Herved ophæves en tilsyneladende Modsigelse mellem Arius's Erklæring i Brevene til Alexander og Eusebius af Nicomedien (p. de anf. St.), hvor han kalder Sønnen ἀτρεπτον και ἀναλλοιωτον, og hans Erklæring i Thalia, hvor han kalder ham τρεπτος. Til τρεπτος sættes her udtrykkeligt φυσει, og i ep. ad Alex. er det muligt at construere saaledes, at ἀτρεπτον bliver nærmere bestemt ved ἰδιῳ θεληματι.

[72]) Eunom. λογος ἀπολογ. 15 (jfr. Basil. adv. Eunom. II, 20): ὐ κοινοποιυμεν — τυ μονογενυς την ὐσιαν προς τα ἐκ μη ὀντων γενομενα — τῃ δε τυ ποιησαντος γνωμῃ την διαφοραν τοις πασιν ὁριζομενοι, τοσαυτην αὐτῳ νεμομεν ὑπεροχην, ὁσην ἐχειν ἀναγκαιον των ἰδιων ποιηματων τον ποιητην· παντα γαρ δι᾽ αὐτυ —

havde Arianerne ligesom Origenes en Trinitet med tre Trin, Forskjellen var kun, at de fjernede Sønnen endnu længere fra Faderen [73]).

Athanasius og de Øvrige, der grundede og forsvarede den nicænske Tro, vare nu enige med Arius i, at de Maader, paa hvilke man før Origenes pleiede at forestille sig Sønnen, nemlig enten som først immanent, og dernæst emaneret λογος eller som Udstrømning af det guddommelige Væsen, vare uadæqvate til Sagen, men endnu stærkere erklærede de sig imod den arianske Lære, at Sønnen var skabt [74]), og bleve staaende ved Udtrykket: Avling, som de søgte at beskytte mod en sandselig Fortolkning ved at paastaae, at hele dette Forhold var ubegribeligt [75]). Sønnen er ikke som Skabningerne fremkaldt af Intet ved Guds Villie, men som μονογενης paa en ganske særegen Maade fremgaaet af Guds Væsen; han er ikke blevet til i Tiden eller med Tiden som Verden, men han er lige evig med Faderen og derfor ikke Faderen uliig, eiheller blot af lignende Natur, men han er af lige Væsen med Faderen, sand Gud af den sande Gud [76]).

Den Vaklen og de Foreningsforsøg, som indtraadte efter den nicænske Kirkeforsamling, de forskjellige Schatteringer af den

---

ὁμολογυμεν, συναπογεννηθεισης ἀνωθεν αὐτῳ της δημιυργικης δυναμεως, ὡδ' εἰναι θεον μονογενη παντων των μετ' αὐτον και δι' αὐτυ γενομενων. Μονος γαρ τῃ τυ ἀγεννητυ δυναμει γεννηθεις και κτισθεις, τελειοτατος γεγονεν ὑπυργος προς πασαν δημιυργιαν και γνωμην τυ πατρος.

73) Eunom. p. anf. St. 28.

74) Her bleve de imidlertid saa stærkt satte i Forlegenhed ved Ordspr. VIII, 22: Κυριος ἐκτισε με, som man henførte til Sønnen, at de snart maatte søge Hjælp i voldsomme Fortolkninger (= ἐπεστησε, Dionys. Rom.) snart i at henføre det til Menneskevordelsen (Athan. Basil.)

75) Alex. ep. ad Alex. (h. Theodoret. H. E I, 4): γεννηθεντα — ὐ κατα τας των σωματων ὁμοιοτητας, ταις τομαις ἡ ταις ἐκ διαιρεσεων ἀποῤῥοιαις, — — ἀλλ' ἀῤῥητως και ἀνεκδιηγητως o. s. v. Jfr. Athanas. de decr. Nic. Syn. 11.

76) Symbolum Nicænum siger om Sønnen: και (πιστευομεν) εἰς ἑνα Κυριον 'I. X., τον υἱον τυ θευ, γεννηθεντα ἐκ τυ πατρος μονο-

arianske Lære hos Anomøer og Homeusiaster, have ingen umiddelbar dogmatisk Interesse; ogsaa Marcellus's og hans Discipel Photinus's Tilbagefald paa ældre Standpuncter [77]) bliver her kun nævnet fordi senere Unitarier i det 16de og 17de Aarhundredes Stridsskrifter ikke sjeldent ere betegnede som Photinianere.

Den h. Aand var kun kort og i Forbigaaende omtalt i den nicænske Troesbekjendelse (*και [πιςευομεν] εἰς το ἁγιον πνευμα*). Endnu efter den Tid vare ivrige Tilhængere af den nicænske Tro endnu ikke paa det Rene med dette Punct [78]). Dog begyndte nu Nicænerne at tage Anstød af Ytringer, deels af flere af de saakaldte rene Arianere, deels især af Homeusiasten Macedonius, der næsten stillede d. h. Aand som Sønnens Skabning [79]) og Tjener i Classe med Englene [80]). Athanasius og de tre Cappado-

γενη, τυτεςιν ἐκ της ὐσιας τυ πατρος, θεον ἐκ θευ, και Φως ἐκ Φωτος, θεον ἀληθινον ἐκ θευ ἀληθινυ, γεννηθεντα ὐ ποιηθεντα, ὁμουσιον τῳ πατρι· δἰ ὑ τα παντα ἐγενετο o. s. v.

[77]) Efter begge var *λογος* fra Evighed kun til som *ἐνδιαθετος* i Faderen, og traadte før Verdensskabelsen for at virke ved denne ud af ham (de ældre Apologeters Standpunct); dog maa han endnu ikke kaldes Guds Søn og Afbillede, en Guds Søn existerede ikke fra Evighed, et heller engang fra Verdens Skabelse, men Guds Søn er den ved Logos's Iboen fatte Menneskesøn Jesus (Paulus af Samosatas Standpunct); naar den christelige Frelsesoeconomie er fuldendt, efter Dommen og Apocatastasis, vil *λογος* igjen vende tilbage i Faderen (Sabellius's Standpunct, idetmindste saaledes som **Athanasius. c. Ar. or. IV**, 12 f. fremstiller og dadler det). Jfr. Gieseler. **K. G. I**, S. 341 ff.; Münscher-Cölln. Lehrb. der Dogmengesch. **I**, §. 73.

[78]) Saaledes siger **Hilar. de fide Trin. XII**, 55. vel: **neque quia — genitum — spiritum sanctum non dicturus sim, dicam unquam creatum**: men ligesaalidet kalder han den dog nogetsteds Gud.

[79]) Herfor beraabte de sig paa **Amos IV**, 13: *ὁ ϛερεων βροντην και κτιζων πνευμα* (**LXX**). **Basil. adv. Eunom. III**, 7.

[80]) Eunomius kalder d. h. Aand (**Basil. in Eunom. III**, 5. jfr. *λ. ἀπολ.*) *τριτον ταξει και Φυσει, προςταγματι μεν τυ πατρος ἐνεργειᾳ δε τυ υἱυ γενομενον, τριτῃ χωρᾳ τιμωμενον, ὡς πρωτον και μειζον ἁπαντων, και μονον τοιυτον τυ μονογενυς ποιημα· θεοτητος και δημιυργικης δυναμεως ἀπολειπομενον.* **Athanas. ep.**

ciere drebe paa, at den h. Aand væsentligen skulde stilles lige med Fader og Søn og paa den constantinopolitanske Synode blev vedkommende Artikel nærmere bestemt i denne Retning[81]). Den h. Aand er ikke skabt som Altet, men heller ikke avlet som Sønnen; men efter Joh. XV, 26[82]) udgaaer den fra Faderen. Paa at bestemme Forskjellen mellem denne Udgaaen og Sønnens Avling gjordes flere ulykkelige Forsøg[83]); man kom altid tilbage til, at saavist som der var en Forskjel, saa uudforskelig var denne[84]). Da der til den johannæiske Sætning: το πνευμα

---

ad Serap. I, 1. taler om ἐξελθοντων τινων ἀπω των Ἀρειανων — λεγοντων αὐτο (το ἁγιον πν.) μη μονον κτισμα τ. Θ. ἀλλα και των λειτȣργικων πνευματων ἐν αὐτο εἰναι (Hebr. I, 14) και βαθμῳ μονον διαφερειν των ἀγγελων. Om Macedonius beretter Sozom. H. E. IV, 27: — το ἁγιον πνευμα ἀμοιρον των αὐτων πρεσβειων ἀπεφαινετο, διακονον και ὑπηρετην καλων, και ὁσα περι των θειων ἀγγελων λεγων τις ȣ̓κ ἀν ἁμαρτοι.

81) — (εἰς το ἁγιον πνευμα) το κυριον, το ζωοποιον, το ἐκ τȣ πατρος ἐκπορευομενον, το συν πατρι και ὑιῳ συμπροσκυνȣμενον και συνδοξαζομενον, το λαλησαν δια των προφητων.

82) Angaaende Rigtigheden af den kirkelige Fortolkning af dette Sted, jfr. de Wette, exeg. Handbuch z. Joh. S. 173.

83) Basil. de spiritu s. ad Amphilochium, c. 18. 46: (το ἁγιον πνευμα) ἐκ τȣ θεȣ εἰναι λεγεται· ȣ̓χ ὡς τα παντα ἐκ τȣ θεȣ, ἀλλ' ὡς ἐκ τȣ θεȣ προελθον· — ȣ̓ γεννητως ὡς ὁ υἱος, ἀλλ' ὡς πνευμα τοματος αὐτȣ. παντως δε ȣ̓τε το τομα μελος, ȣ̓τε πνοη λυομενη το πνευμα. ἀλλα και το τομα θεοπρεπως, και το πνευμα ȣ̓σια ζωσα, ἁγιασμȣ κυρια. Jfr. ogsaa Lactantius, der paa en Tid, da man endnu ikke tog synderlig Notits af d. h. Aand, gjorde den Distinction mellem Sermo og de øvrige spiritus, ved hvilke han forstod Englene, quoniam spiritus et sermo diversis partibus proferuntur, — siquidem spiritus naribus, ore sermo procedit — illi ex Deo taciti spiritus exierunt — ille vero, cum sit et ipse spiritus, tamen cum voce ac sono ex Dei ore processit etc. IV, 8.

84) Basil. p. anf. St. slutter med de Ord: της μεν οἰκειοτητος δηλȣμενης ἐντευθεν, τȣ δε τροπȣ της ὑπαρξεως ἀῤῥητȣ φυλασσομενȣ. Joh. Damascen. de fide orth. I, 8: ὁτι μεν ἐςι διαφορα γεννησεως και ἐκπορευσεως, μεμαθηκαμεν· τις δε ὁ τροπος της διαφορας, ȣ̓δαμως.

ἐκ τȣ πατρος ἐκπορευεται ikke svarer en lignende med ἐκ τȣ υἱȣ, men Christus blot siger om sig, at han vil bede Faderen om at sende (XIV, 16), eller at han selv vil sende Paracleten (XV, 26. XVI, 7): saa lærte de græske Kirkelærere, at Aanden kun udgik fra Faderen, eller fra Faderen gjennem Sønnen, men ikke fra Sønnen [85]). Men da d. h. Aand i Skriften ogsaa kaldes Christi Aand (Rom. VIII, 9) og udgik til Apostlene fra Christus ved en Beaanden (Joh. XX, 29), og da det desuden syntes, at man ligesaavel kunde ombytte πεμπεσθαι med ἐκπορευεσθαι som Udtryk for Aandens Forhold til Sønnen, som ἐκπορευεσθαι skifter med πεμπεσθαι som Udtryk for dens Forhold til Faderen (Joh. XIV, 26): saa fandt Augustin ikke, at der var Noget iveien for, at lade Aanden ogsaa udgaae fra Sønnen [86]), og senere blev da ogsaa i det vestlandske Symbol filioque føiet til Ordene ex patre procedentem.

Jo mere Treenighedslæren udviklede sig, desto mere maatte man føle Trang til, at bestemme de Udtryk, ved hvilke Eenheden og Fleerheden og Forholdet mellem begge i det guddommelige Væsen skulde betegnes. Hos de ældre Kirkelærere havde der hersket en stor Forvirring i dette Punct, idet navnlig Udtrykkene ȣσια, ὑποςασις, substantia pleiede at bruges snart som Betegnelse for Eenheden, snart som Betegnelse for de enkelte Personer i det guddommelige Væsen; endnu i den nicænske Troesformel vare begge Udtrykkene brugte som Synonymer, og Athanasius havde udtrykkeligt erklæret dem for eenstydige [87]). Da det imid-

85) Joh. Damasc. p. anf. St.: ἐκ τȣ υἱȣ δε το πνευμα ȣ λεγομεν· πνευμα δε υἱȣ ὀνομαζομεν, και δί υἱȣ πεφανερωσθαι και μεταδιδοσθαι ἡμιν ὁμολογȣμεν. 12: και υἱȣ το πνευμα· ȣχ ὡς ἐξ αὐτȣ, ἀλλ᾽ ὡς δί αὐτȣ ἐκ τȣ πατρος ἐκπορευομενον· μονος γαρ αἰτιος ὁ πατηρ. 13: το πνευμα το ἁγιον — δί υἱȣ τῳ πατρι συναπτομενον.

86) Augustin. de trinit. IV, 20: Non possumus dicere, quod spiritus sanctus et a filio non procedat; neque enim frustra idem spiritus et patris et filii spiritus dicitur.

87) Epist. ad Afros, 4: ἡ ὑποστασις ȣσια ἐςι, και ȣδεν ἀλλο σημαινομενον ἐχει, ἡ αὐτο το ὀν.

lertid var uundgaaeligt, at denne Ubestemthed i Sprogbrugen maatte medføre Misforstaaelser og Vildfarelser, saa blev i Østerland, navnligen ved de cappadociske Lærere, ὀσια fastsat som terminus for det guddommelige Væsens Eenhed, ὑποςασις for de enkelte Personer [88]), i Vestlandet gjengav man ὀσια ved essentia, dog blev ogsaa substantia, som egentlig svarede til det græske ὑποςασις, brugt til at betegne Eenheden i det guddommelige Væsen, fordi man havde Udtrykket persona som terminus for de enkelte Led i Treheden, medens i den græske Kirke προσωπον var blevet mistænkt siden Sabellius, skjøndt det forøvrigt endnu bestandig blev i Brug ved Siden af ὑποςασις. Fra den for samtlige 3 Personer fælleds (κοινον) Guddom adskilte man Eiendommelighederne (ἰδιοτητες, proprietates) hos de enkelte Personer; for Faderen var det eget, ikke at være avlet (ἀγεννησια), for Sønnen at være avlet (γεννησις, generatio), for d. h. Aand at være udgaaet (ἐκπεμψις, processio). [89]).

Selv saaledes uddannet havde den nicænske Trinitetslære endnu bestandig to Mangler, som Athanasius's Efterfølgere gjorde sig megen Umage for at faae afhjulpne. For det Første vare nemlig Sønnen og Aanden aabenbart underordnede Faderen, og Aanden tillige Sønnen, og dog skulde de have ganske den samme Andeel i Guddommen som Faderen. Vel kunde man gjøre enkelte Steder af Skriften, i hvilke Jesus udtaler sin Underordning under Faderen, uskadelige ved at skjelne mellem Christi menneskelige og hans guddommelige Natur; men deels var ogsaa denne sidste i og for sig, eller λογος, i Skriften underordnet Faderen, deels var en Underordning indeholdt i Kirkens Lære om

---

[88]) Basil. Epist. CCXXXVI (ad Amphiloch.) 6: ὐσια — και ὑποςασις ταυτην ἐχει την διαφοραν, ἡν ἐχει το κοινον προς το καθ᾽ ἑκαςον· οἱον, ὡς ἐχει ζωον προς τον δεινα ἀνθρωπον. δια τυτο ὐσιαν μεν μιαν ἐπι της θεοτητος ὁμολογυμεν, — ὑποςασιν δε ἰδιαζυσαν — κοινον ἡ θεοτης, ἰδιον ἡ πατροτης. I samme Henfigt skrev Gregor af Nyssa en egen Afhandling περι διαφορας ὐσιας και ὑποςασεως (Opp. Tom. II, p. 460 ff.).

[89]) Gregor. Naz. Orat. XXV, 16. Jfr. Ullmann, Gregor von Nazianz, der Theologe.

Sønnens Avling og d. h. Aands Udgaaen. Naar man ikke vilde have flere høieste Væsener og dog skjelne mellem flere Personer i Guddommen, saa maatte man ogsaa gjøre de øvrige afhængige af Een af dem. At man bestemte denne Afhængighed som en fri, ikke slavisk tvungen [90]), ophævede ikke Afhængighedsforholdet. Men naar, efter Basilius, den ἐντολη, som Christus forsikrer at have erholdt fra Faderen, ikke skal tages som en Befaling fra en udenfor staaende Herre til en Undergiven, men som Villiens evige Overgang fra Faderen i Sønnen, i hvilken Faderens Villie reflecteres som Billedet af en Skikkelse i Speilet [91]), saa er ved denne sidste Sammenligning Sønnens Afhængighed af Faderen snarere gjort til Selvløshed; men i den første Beskrivelse er den kun fjernet derved, at den personlige Forskjel mellem begge opløses. Det er den samme Sophisme, som Augustin betjener sig af, naar han troer at kunne bortskaffe Sønnens Afhængighed ved det Spørgsmaal: med hvilket Ord Gud da vel skulde have givet Sønnen, der selv er hans Ord, en Befaling? Faderens Befaling, at Alt skal blive til, er jo netop hans Ord, Sønnen [92]). At Sønnen i Rang og Værdighed stod tilbage for Faderen som hans Tilværelses Princip, det indrømmede Nicænerne vel ogsaa; men desto mere holdt de fast paa den fuldkomne Lighed i Væsen, forbi den samme Guddom var i dem

---

[90]) **Basil. de spir. s. VIII, 19:** *παντα δι᾽ αὐτȣ ἐγενετο — ȣ̓κ ὀργανικην τινα ȣ̓δε δȣλικην ὑπηρεσιαν πληρȣντος, ἀλλα δημιȣργικως το πατρικον ἐπιτελȣντος θελημα.* Samme adv. Eunom. II, 31: Sønnen er ogsaa selv Herre, ȣ̓ τῃ της φυσεως ἐλαττωσει, τῃ ἀγαθοτητι δε της προαιρεσεως καταδεχομενος το ὑπηκοον.

[91]) **Basil. de spir. s. VIII, 20:** *την λεγομενην ἐντολην μη λογον προστακτικον δια των φονητικων ὀργανων ἐξαγγελλομενον ἐκδεχωμεθα, περι των ποιητεων τῳ υἱῳ ὡς ὑπηκοῳ νομοτεθȣντα, ἀλλα θεοπρεπως νοωμεν θεληματι διαδοσιν οἱον τινος μορφης ἐμφασιν ἐν κατοπτρῳ ἐκ πατρος εἰς υἱον ἀχρονως διϊκνȣμενην.*

[92]) **Augustin. c. serm. Arianor. 3:** Quid est, quod dicunt, jubente patre creasse omnia filium —? Cogitent, qui carnaliter sapiunt, quibus aliis verbis jusserit pater unico verbo. — Nec intelligunt, ipsam jussionem patris, ut fierent omnia, non esse nisi verbum patris, per quod facta sunt omnia.

begge[93]. Men medrette indvendte Arianerne, naar Faderen, som den, der selv ikke avlet, har avlet Sønnen, er større end Sønnen, og naar det, som selv ikke avlet at have avlet Sønnen, hører til Faderens Væsen, saa er han følgelig i Henseende til Væsenet større end Sønnen[94]. Naar de Orthodoxe herimod benyttede den Analogie, som kunde hentes fra den menneskelige Avling, hvor den Avlende ikke er af høiere Væsen end den Avlede, men tværtimod af lige Væsen med ham[95], saa glemte de, at det Forhold, hvori den, som selv avlet, avler staaer til den, han avler, og det Forhold, hvori en staaer, som uden selv at være avlet, avler, ikke tør sammenlignes. Den anden Udvei, at Prioriteten ikke var en Prioritet med Hensyn paa Væsenet, men kun med Hensyn paa den personlige Subsi-

---

93) Forøvrigt bleve de ikke ganske conseqvente i dette Punct. Basilius havde adv. Eunom. I, 25 kun villet tilstaae, at Faderen var større end Sønnen som Aarsag (*λειπεται τοινυν, κατα τον της αἰτιας λογον ἐνταυθα* [Joh. XIV, 28] *το μειζον λεγεσθαι*); men ikke i nogensomhelst anden Henseende (*το μειζον ἡ κατα τον της αἰτιας λογον, ἡ κατα τον της δυναμεως πλεονασμον, ἡ κατα την τȣ ἀξιωματος ὑπεροχην, ἡ κατα την των ὀγκων περιȣσιαν*). Men den samme Basilius tilstaaer i samme Værk III, 1 Faderen Prioriteten, ikke blot i Ordenen, men ogsaa i Værdighed: *ὁ υἱος, ταξει μεν δευτερος τȣ πατρος, ὁτι ἀπ' ἐκεινȣ· και ἀξιωματι, ὁτι ἀρχη και αἰτια, τῳ εἶναι αὐτȣ πατερα — Φυσει δε ȣ̓κετι δευτερος, διοτι ἡ θεοτης ἐν ἑκατερῳ μια.* Det Første blev orthodox Lære; jfr. Quenstedt, theol. didact. polem. I, 327: Non datur inter personas divinas ordo naturæ, quia sunt *ὁμοȣσιοι* —; neque temporis, quia sunt *ὁμαιωνιοι* —, neque dignitatis, quia sunt *ἰσοτιμοι* —; sed datur inter illas ordo originis et relationis, quia pater a nullo est, filius a patre, et spiritus s. ab utroque.

94) Eunom. hos Basil. p. anf. St. I, 5 ff., og Gregor. Naz. orat. XXIX, 15. Jfr. Dionys. Alex. hos Euseb. præpar. evang. VII, 18.

95) Gregor. Naz. p. anf. St. 10. Jfr. Quenstedt p. anf. St. p. 365: *Object.*: Pater essentiam suam a seipso habet, ergo excellentior est filio, qui essentiam suam a seipso non habet. **Resp.**: Ne in humanis quidem propterea essentiæ ratione pater excellentior est filio.

skents[96]), forudsatte netop det som indrømmet, hvilket Modstanderne nægtede, nemlig at Væsensenhed kunde bestaae med et saadant personligt Fortrin[97]). — Da Sønnen og Aanden afledes af Faderen, er det naturligt, at næsten alle Fremstillinger af den kirkelige Trinitetslære sammenblande Faderens Begreb med Begrebet: det guddommelige Væsens Eenhed, som burde været adskilt fra alle tre Personer uden Forskjel. Athanasius paakommer der pludseligt en forunderlig Mistanke mod Sabellius, nemlig, at denne Mand maaskee dog ved den guddommelige Monas kunde forstaae noget Andet end Faderen[98]), og ogsaa hos de følgende Lærere flyder Faderen igjen forbetmeste sammen med Eenheden, af hvilken de to andre Personer fremgaae og i hvilken de gaae tilbage[99]). Andre udtrykke sig vel forsigtigere[100]);

---

96) Gregor. Naz. orat. XXX, 7: δηλον, ὁτι το μειζον ἐςι της αἰτιας, το δε ἰσον της φυσεως. Quenstedt paa anf. St.: Hilarius aliique non pauci veteres patrem majorem dicunt ratione originis, at non majorem filio ut Deus est, sed ut filius est: non ratione naturæ, sed personæ.

97) Desuagtet bliver denne Udflugt — saa stærkt er det blevet Mode, at Kirkelæren bestandig skal have den dybere Ret for sig — endnu taget i Forsvar af Twesten. Det er klart, bemærker han (Dogmatik II, 1, S. 255), at der slet ikke kan være Tale om nogen Ulighed i Væsen, da Væsenet jo er eet og det samme i alle tre Personer [men vi nægte jo netop, at et absolut Væsen kan tilkomme en Person, der er som saadan ved en anden]; Forskjelligheden kan kun berøre Subsistentsen, ifølge hvilken Faderen er den første Person o. s. v.: ikke med Hensyn til Tiden —; eiheller med Hensyn til Naturen; thi denne falder sammen med det i dem alle identiske Væsen [denne Identitet benægte vi just]; men med Hensyn til Forholdet mellem den Avlende og den Avlede, den Aandende og det Aandede — [men det er nu netop utænkeligt, at en Person, som har Grunden til sin personlige Bestaaen i en anden, kan have samme absolute Væsen som denne, der ikke har Grunden til sin Bestaaen som Person i en anden].

98) C. Arian. Orat. IV, 13: ἐκτος εἰ μη ἡ λεγομενη παρ᾽ αὐτῳ μοναs ἀλλο τι ἐςι παρα τον πατερα.

99) Gregor. Naz. or. XLII, 15: ἑνωσις δε ὁ πατηρ, ἐξ ὁ και προς ὁν ἀναγεται τα ἑξης. Jfr. Joh. Damasc. I, 8.

100) F. Ex. Calvin, Instit. I, 13: Quenstedt, p. anf. St. p. 362 ff.

men for at faae de tre Personer virkeligt lige skulde man ikke have udledt den ene af dem af den anden, men man havde maattet udlede den ene saavelsom den anden af det til Grund liggende guddommelige Væsen; men dette laae ganske udenfor den kirkelige Treenighedslæres Vei.

Et endnu misligere Arbeide havde Kirkelærerne med at bøde paa en anden uheldig Omstændighed ved deres Trinitetslære, nemlig den, at det guddommelige Væsens Eenhed var traadt i Baggrunden for Uddannelsen af Læren om de tre Personer. For ikke at tale om den blot moralske Eenhed, hvilken ligesom Arius ogsaa ældre orthodoxe Kirkelærere antoge, saa var ogsaa Eenheden i Væsen eller Natur (ὀσια eller φυσις), som Athanasianerne satte mellem de forskjellige Personer i den guddommelige Trehed, ikkun et ubestemt Begreb, ved hvilket det først kom an paa Forklaringen, naar det skulde beskjærme mod Tritheisme. Men nu finde vi hos selve Nicænerne den guddommelige ὀσια, i Forhold til de enkelte ὑποςασεις, defineret som Slægtbegrebet: Guddommen eller Guddommeligheden [101]), der ligesaalidt kan være istand til, at sammenslutte 3 guddommelige Personer i en real Eenhed, som Slægtbegrebet: Mennesket eller Hesten 3 Individer af disse Arter. Man fik ikke saameget een Gud, som een Guddom ud [102]). Det var derfor ikke med større Ret, at man i en senere Tid beskyldte Johannes Philoponus for Tritheisme fordi han udtrykkeligt førte Forholdet mellem Eenheden og Treheden i Gud tilbage til det logiske Forhold mellem det Almindelige og det Enkelte [103]),

---

[101]) Basil. i det ovenfor, Anm. 88, anførte Sted.

[102]) Jfr. ogsaa Gregor. Naz. orat. XXXI, 13 ff.: ἡμιν εἱς θεος, ὁτι μια θεοτης. — ὁταν μεν ὐν προς την θεοτητα βλεψωμεν — ἑν ἡμιν το φανταζομενον· ὁταν δε προς τα ἐν οἱς ἡ θεοτης — τρια τα προσκυνυμενα.

[103]) Leontius de sectis V, 6 (Gieseler, K. G. I, S. 577): ὁ — Ἀριςοτελης φησιν, ὁτι εἰσι των ἀτομων και μερικαι ὐσιαι και μια κοινη· ὑτως ὁ Φιλοπονος ἐλεγεν, ὁτι εἰσι τρεις μερικαι ὐσιαι ἐπι της ἁγιας τριαδος, και ἐςι μια κοινη. Noget Lignende er det, som Roscelin skal have lært i det 11te Aa h.: Si tres personæ sunt una tantum res et non sunt tres res per se, sicut tres angeli, aut tres

end man kunde have fremført den samme Beskyldning mod de meest rettroende Nicænere. Disse Fædre indsaae nu vel, hvor misligt det var at opfatte den guddommelige οὐσια som blot Slægtbegreb, og nu heed det, at ved de endelige Ting, f. Ex. Mennesker, Dyr o. desl. var det Enkelte vel det Reale, det Almindelige derimod blot en Tanketing, men med Gud forholdt det sig omvendt [104]). Var nu paa denne Maade Tritheismen forvandlet til Sabellianisme, saa havde man strax det Forsvar parat, at man herved ikke vilde paastaae en numerisk Eenhed, men kun Eenhed i Væsen, Villie og Virken i Gud [105]). Og syntes det nu, at Ophævelsen af den numeriske Eenhed satte tre Guder, saa skulde man paa ingen Maade, hvad Personerne i det guddommelige Væsen angik, kunne tælle 1, 2, 3, men kun 1, 1, 1 [106]). Vel! men er 1 og 1 da ikke 2? Er Gud Fader og Gud Søn da ikke 2 Guder? Saalidt som Kongen og Kongens

---

animæ, ita tamen, ut voluntate et potentia omnino sint idem: ergo pater et spiritus s. cum filio incarnatus est.

104) Gregor. Naz. orat. XXXIII: Jfr. Johannes Damasc. de f. orth. I, 8: ἀλλ' ἐκει μεν (ved de endelige Ting) ἡ κοινοτης το ἑν ἐχει μονον ἐπινοιᾳ θεωρητον — ἐπι δε της ἁγιας — τριαδος το ἀναπαλιν, ἐκει γαρ το — κοινον και ἑν πραγματι θεωρειται. See ogsaa Quenstedt, p. anf. St. S. 351: Alia est ratio personarum in Deo. Illæ enim communem habent naturam —, non numero sed specie eandem: hæ communem habent naturam non specie sed numero eandem.

105) Gregor. Naz. or. XXIX, 2: μοναρχια δε ὐχ ἡν ἑν περιγραφει προσωπον· ἐςι γαρ, και το ἑν, ϛασιαζον προς ἑαυτο, πολλα καθιςασθαι· ἀλλ' ἡν φυσεως ὁμοτιμια συνιςησι και γνωμης συμπνοια και ταυτοτης κινησεως και προς το ἑν ἐξ αὐτυ συννευσις, ὁπερ ἀμηχανον ἐπι της γενητης φυσεως. or. XXXIII, 16: μιαν φυσιν ἐν τρισιν ἰδιοτησι — ἀριθμῳ διαιρεταις, και ὐ διαιρεταις θεοτητι.

106) Basil. de spir. s. XVIII, 41: ἡ — σιωπῃ τιμασθω τα ἀῤῥητα, ἡ εὐσεβως ἀριθμεισθω τα ἁγια. εἱς θεος και πατηρ, και εἱς μονογενης υἱος, και ἑν πνευμα ἁγιον. ἑκαςην των ὑποςασεων μοναχως ἐξαγγελλομεν· ἐπειδαν δε συναριθμησαι δεῃ, ὐχι ἀπαιδευτῳ ἀριθμησει (ellers gjælder det for Mangel paa Dannelse kun at kunne tælle 1, 1, 1) προς πολυθεϊας ἐννοιαν ἐκφερομεθα.

Billede ere to Konger, svarede man[107]); og saaledes undveeg man atter kun Tritheismen ved at ophæve Personernes Selvstændighed. Eller ogsaa heed det: kun det Forskjellige kan man sammentælle i en Fleerhed, men i Faderen, Sønnen og Aanden er Guddommen kun een: følgelig maa man ikke tælle 3 Guder, men kun een Gud[108]). Det er en falsk Sprogbrug, at man taler om Petrus, Paulus, Barnabas, som tre Mennesker, da Almeenbegrebet: Menneske kun eengang og enkelt er indeholdt i dem; men dette Almeenbegreb, eller det fælleds Væsen, ikke de enkelte Personer, betegnes ogsaa ved Udtrykket: Gud[109]). Hvis Fa-

---

[107]) Samme, sammest. 45: *πως ὐν, ειπεῤ εις και ἑις, ὐχι δυο θεοι; ὁτι βασιλευς λεγεται και ἡ τυ βασιλεως εἰκων, και ὐ δυο βασιλεις.*

[108]) Gregor. Nyss. *προς Ἑλληνας ἐκ των κοινων ἐννοιων* (Opp I, p. 914 ff.): *ὡσπερ — τῳ διαφερειν τον πατερα τυ τε υἱυ και τυ ἁγιυ πνευματος τρια φαμεν προσωπα· ὑτως, ἐπει μη διαφερυσι κατα την ὐσιαν, ἀλλ' ἐςι κατ' αὐτην των προσωπων ταυτοτης, ἐςαι παντως και κατα το θεος ὀνομα.* Jfr. Stedet af Boethius, som v. Cølln anfører i Münscher's Lehrbuch der Dogmengesch. I, 248: Ubi — nulla differentia, nulla est omnino pluralitas, quare nec numerus, igitur unitas tantum. — Nulla in Deo diversitas, nulla ex diversitate pluralitas, nulla ex accidentibus multitudo, atque idcirco nec numerus.

[109]) Gregor. Nyss. *περι τυ μη οἰεσθαι τρεις θευς, προς Ἀβλαβιον* (Opp. II, p. 447 ff.): *το λεγομενον παρα συ τοιυτον ἐςι· Πετρος και Ἰακωβος και Ἰωαννης ἐν μιᾳ ὀντες τη ἀνθρωποτητι τρεις ἀνθρωποι λεγονται, και ὐδεν ἀτοπον, τυς συνημμενυς κατα την φυσιν, εἰ πλειυς εἰεν, ἐκ τυ της φυσεως ὀνοματος πληθυντικως ἀριθμεισθαι.* Naar dette gjælder her, skulde man da ikke ogsaa turde betegne de 3 Personer i det guddommelige Væsen som 3 Guder? Herpaa svarer Gregor saavel her, som i Afhandlingen *προς Ἑλληνας* (af hvilken, som den kortere Fremstilling, det Følgende er taget): *Ἐςι δε και Πετρος και Παυλος και Βαρναβας κατα το ἀνθρωπος εἱς ἀνθρωπος, και κατα το αὐτο τυτο, κατα το ἀνθρωπος, πολλοι ὐ δυναται εἰναι· λεγονται δε πολλοι ἀνθρωποι καταχρηςικως και ὐ κυριως το δε καταχρηςικως λεγομενον ὐκ ἀν τοις εὐ φρονυσι τῳ κυριως προτιμηθειη. διο ὐ λεκτεον ἐπι των τριων προσωπων της θειας ὐσιας τρεις θευς εἰναι κατα το θεος· εἱς δε θεος και ὁ αὐτος δια την ταυτοτητα της ὐσιας, ἡς ἐςι θεος σημαντικον.*

deren var Gud forsaavidt han er en anden end Sønnen o. s. v., saa vilde der enten være 3 Guder, eller ogsaa kunde Sønnen og Aanden ikke ogsaa være Gud, forsaavidtsom de ere forskjellige fra Gud [110]; — tværtimod, hvis Faderen ikke er Gud forsaavidtsom han er anden end Sønnen, og Sønnen ikke forsaavidtsom han er en Anden end Faderen o. s. v., saa er hverken Faderen eller Sønnen, der kun ere Fader og Søn i Modsætning til hinanden, = Gud, men Gud alene = Gud, og Treenigheden atter forvandlet til Eenhed. — Den samme Vaklen mellem Eenhed og Trehed viser sig ogsaa i det Forhold, hvori Guds Virkninger i Verden bleve satte til de 3 Personer i det guddommelige Væsen. Disse Virkninger (som senere bleve kaldte actiones externæ eller opera ad extra, til Forskjel fra de deels personlige — som generare o. s. v. — deels fælleds — som Erkjendelse, Villie — actiones internæ eller opera ad intra) bleve deels tilskrevne de tre guddommelige Personer i Forening, som Skabelsen og Verdensstyrelsen, deels pleiede man at betragte dem som særegne Værker af de enkelte Personer, saaledes tilskrev man Sønnen Theophanierne i det G. T., Menneskevordelsen, Aanden Helliggjørelsen o. s. fr. Forsaavidtsom heri laae en Sønderlemmelse af det guddommelige Væsen, saa urgerer navnlig Augustin, at man i ethvért saadant Værk skal erkjende den

[110]) Samme, sammest. (p. 915): ὐ γαρ καθο την ἑτεροτητα σωζει πατηρ προς υἱον, κατα τυτο θεος ὁ πατηρ. ὑτω γαρ ὐκ ἀν θεος ὁ υἱος· εἰ γαρ ἐπει πατηρ ὁ πατηρ δια τυτο και θεος ὁ πατηρ, ἐπει μη πατηρ ὁ υἱος, ὐ θεος ὁ υἱος· εἰ δε θεος ὁ υἱος ὐκ ἐπει υἱος, ὁμοιως και ὁ πατηρ ὐκ ἐπει πατηρ θεος, ἀλλ' ἐπει ὐσια τοιαδε εἰς ἐςι πατηρ και ὁ υἱος θεος, και δι' ἡν αἰτιαν πατηρ θεος και υἱος θεος και πνευμα ἁγιον θεος. Om ogsaa nu Sønnen ikke er Faderen, eller Faderen Sønnen o. s. v., saa er dog, ifølge Joh. XIV, 11. XVII, 21, Faderen i Sønnen, og Sønnen i Faderen, o. s. v. D. v. s. de tre Personer gjennemtrænge gjensidigen hverandre. Det er det Forhold, som man senere kaldte περιχωρησις eller ἐνυπαρξις, i. e. immanentia et inexistentia mutua et singularissima, qua una persona propter essentiæ unitatem est in alia. (Quenstedt, I, p. 328). D. e. de tre Personer forholde sig ligesom porøse til hinanden, jfr. Hegels Logik, I, 2, S. 110 ff.

hele Treenigheds Virken [111]. Men blev nu Grunden til Adskillelse af de tre Personer truet med Fare, idet de kun kunde erkjendes som forskjellige ved deres Aabenbaring i særegne Virkninger, saa maatte hiint Fællesskab i Virkninger strax igjen indskrænkes ved den Bemærkning, at det fandt Sted uden Skade for de enkelte Personers Eiendommelighed [112].

Foruden denne Vaklen mellem en Trehed, der kun forenedes i et Slægtbegreb, og en Eenhed, der kun tænktes i en tredobbelt Relation, indtraadte der desuden en lignende Ulighed mellem Eenheden og de Tre, som ovenfor mellem Faderen og de to andre Personer. Da kun alle tre tilsammentagne skulde udgjøre den hele Guddom, saa syntes de enkelte Personer at forholde sig som Dele af den, og forsaavidt hver for sig at være mindre end det Hele. Rigtignok er allerede Forestillingen om Dele temmelig uadæqvat til Gudsideen, hvorfor ogsaa Kirkelærerne fordre af os, at vi skulle tænke os Guddommen udeelt i de forskjellige Personer [113]; hvilket vi kuns kunne gjøre i det Tilfælde, at vi maae forestille os den som Slægtbegrebet i flere Individer, eller som Livet i en Organismes forskjellige Led. Forøvrigt vilde de enkelte Led heller ikke, naar de forestilledes paa denne Maade, blive et Absolut, da de kun kunde være forskjellige fra hinanden derved, at det ene ikke var eller havde det Samme som det andet, følgelig ved Mangel, Negation; thi det er et tomt Ord, naar Kirkelærerne sige os, at det, som adskiller Personerne fra hinanden, ikke er en Mangel, men kun en Forskjel i deres Fremtræden og indbyrdes Forhold [114]. Dog, selv om ikke

---

111) F. Ex. De trin. II, 9: Sic ergo intelligat (aliquis), illum incarnationem et ex virgine nativitatem, in qua filius intelligitur missus, una eademque operatione patris et filii inseparabiliter esse factam, non utique inde separato spiritu s. Contra serm. Arian. 4: Inseparabilia quippe sunt opera trinitatis.

112) Den senere Canon lød saaledes: Opera ad extra sunt indivisa, tribus personis communia, salvo tamen earum ordine et discrimine.

113) Gregor. Naz. orat. XXXI: ἀμεριστος ἐν τοις μεμερισμενοις ἡ θεοτης.

114) Samme, or. XXX, 9: Ikke en Mangel, το δε της ἐκφανσεως, ἐν'

denne gjensidige Begrændsning berøvede de tre Personer Rangen som absolute, saa syntes det, som sagt, ialfald, at der ved deres Forhold til den hele Guddom, der maatte tænkes som større end enhver af de enkelte i den indesluttede Personer, var bragt en Ulighed ind i det guddommelige Væsen, som var uforenelig med dets Begreb. Intet Mindre! svarede Augustin: paa Jorden er Tre vel mere end Eet, men i Gud ere begge Dele lige; hvilket vistnok — tilføier han meget rigtigt — det naturlige Menneske ikke forstaaer [115].

Alle disse uopløste Modsigelser bleve nu rullede sammen i eet Nøgle i det saakaldte athanasianske Symbol, der imidlertid, hvis det skulde benævnes efter den Kirkefader, efter hvis Bestemmelser og i hvis Aand det er affattet, snarere burde hedde det augustinske. Faderen er Gud, Sønnen er Gud, den hellige Aand er Gud, og dog er der ikke tre Guder, men kun een. Faderen er alene ved sig selv, Sønnen avlet af Faderen, den h. Aand udgaaende fra Faderen og Sønnen, og dog er i denne hellige Treenighed Intet tidligere eller sildigere, Intet større eller mindre; men alle Personer ere fuldkommen lige. Sandhed, den der havde svoret paa Symbolum Quicunque, han havde afsvoret den menneskelige Tænknings Love. Derfor maa den, som vil blive salig — saaledes slutter Symbolet — tænke saaledes om Treenigheden [116].



ὑτως ειπω, ἡ της προς ἀλληλα σχεσεως διαφορον, διαφορον αὐτων και την κλησιν πεποιηκεν.

115) Augustin. de trin. VII, 6: In his rebus non tantum est unus homo quantum tres homines simul, et plus sunt aliquid homines duo quam unus homo, et in statuis æqualibus plus auri est tres simul quam singulæ, et minus auri est una quam duæ. At in Deo non ita est: non enim major essentia est pater, filius et spiritus s. simul, quam solus pater aut solus filius: sed tres simul illi substantiæ sive personæ, si ita dicendæ sunt, æquales sunt singulis; quod animalis homo non percipit.

116) Symb. Athanas. eller Quicunque: — — Deus pater, Deus filius, Deus et spiritus s.: et tamen non tres Dii sed unus est Deus. — Quia, sicut sigillatim unamquamque personam et Deum et domi-

Denne fra den gamle Kirke overleverede Trinitetslære optoge Reformatorerne saa meget mere uden Betænkelighed, som den ikke nærmest hørte til den Kreds af Dogmer, paa hvilken deres Interesse og Opmærksomhed oprindelig var henvendt, og som den især egnede sig til, at give deres System et kirkelig-orthodox Grundlag. I sine Bekjendelsesskrifter opstiller Melanchthon med Flid denne Lære forrest, som han i sine locis i Begyndelsen ganske forbigik, aabenbart, fordi den selv havde mindre Værd for ham, end Bekjendelsen af den for Rige og Keiser syntes ham at have. Iveren for Treenighedslæren opflammedes først hos Reformatorerne ved deres Antipathie mod Anabaptisterne og Fanatikerne, med hvilke den Tids Antitrinitarier stode deels i indre, deels i ydre Forbindelse. Og nu var det ikke tilstrækkeligt, som Melanchthon i Begyndelsen vilde, at afvise de saakaldte Skolespidsfindigheder og at blive staaende ved den ubestemte Skriftlære: Dogmet maatte enten ogsaa forkastes i sine Spirer, eller optages med alle sine Consequentser, i sin hele dogmatiske Bestemthed; hvilket Sidste de protestantiske Dogmatikere virkeligt ogsaa gjorde. Men de nye Bestemmelser, som disse og allerede Scholastikerne have tilføiet, forholde sig, forsaavidt de ikke allerede ved Leilighed ere anførte, til den Uddannelse, som Dogmet havde erholdt indtil Symbolum Quicunque, deels som en blot uvæsentlig Udvidelse, deels ogsaa allerede som en begyndende Omtydning og Opløsning af det kirkelige Dogma. At befatte os med det Første, ligger ikke i vor Opgave [117]. Betragtningen af det Sidste henhører til næste §.

---

num confiteri christiana veritate compellimur, ita tres Deos aut dominos dicere catholica religione prohibemur. Pater a nullo est factus, nec creatus, nec genitus. Filius a patre solo est, non factus, non creatus, sed genitus. Spiritus s. a patre et filio, non factus, nec creatus, nec genitus est, sed procedens. Et in hac trinitate nihil prius aut posterius, nihil majus aut minus, sed totæ tres personæ coæternæ sibi sunt et coæquales. — Qui vult ergo salvus esse, ita de trinitate sentiat.

[117]) En kort Oversigt over de ældre lutherske Dogmatikeres uddannede Trinitetslære giver de Wette, kirchliche Dogmatik, §. 41 ff., og med

§. 32.

Opløsning og Omtydning af den kirkelige Treenighedslære.

Opløsningen af den kirkelige Treenighedslære, som for os allerede er indeholdt i Kirkelærernes frugtesløse Bestræbelser for at undvige de Vanskeligheder, som vi nys have paaviist ved samme, blev allerede tidligt indledet af Kirkefædrene selv, skjøndt de ikke vare sig det bevidst, og træstigen fortsat gjennem alle Kirkens Tidsaldre under den skuffende Form af analogiske Oplysninger eller af Beviser for hiin Lære. Fra de aldeles sandselige Billeder, Kilden, Floden og Bækken, Roden, Stammen og Grenen, eller Solen, Lyset og Varmen, af hvilke allerede i det Foregaaende nogle er forekomne leilighedsviis, hæve de aandrigere Lærere sig til psychologiske Analogier, blandt hvilke vi igjen kunne skjelne mellem slette psychologiske og psychologisk-speculative. Ved de slette psychologiske forstaaer jeg dem, der gaae ud fra Sjælen og dens saakaldte Evner, ved psychologisk-speculative dem, der lægge Aandens Væsen som Subject-Object til Grund.

Til den første Classe maa henregnes Augustins Sammenligning mellem de tre Personer i den ene Guddom, og den menneskelige Aands Hukommelse, Forstand og Villie, uagtet han meget skarpsindig oplyser de tre guddommelige Personers Væren i hverandre (περιχωρησις), og tillige baade at de indbyrdes ere lige og at enhver enkelt er liig med den hele Guddom, derved, at i Mennesket enhver enkelt af hine Virksomheder ikke blot indbefatter sig selv eller en anden enkelt, men ligesaavel alle, idet jeg ikke blot erindrer min Hukommelse, men ogsaa min Erkjenden og Villen, og ligeledes erkjender, at jeg erindrer og vil, og vil, at jeg er-

---

den kan man sammenligne de desværre ikke reent historisk-critiske, men apologetiske Oplysninger, som findes hos Twesten, Dogm. II, 1, S. 179 ff.

indrer og erkjender [1]). Paa samme Standpunct staae ogsaa Gregor af Nyssa's og Scotus Erigena's Fremstillinger, idet de henvise til Sjælen, Fornuften og Livskraften, eller ogsaa Sandsningen, som den i Mennesket immanente Trinitet [2]). Den, der agter paa disse, i ham selv liggende Paradigmer og Typer for Treenigheden, han vil, mener Gregor, aldrig henfalde til Arius's og Macedonius's Kjætterier: — men desto visfere vil han, føie vi til, naar han danner sig sin Forestilling om den guddommelige Treenighed efter disse, henfalde til den modsatte Hæresis, Sabellius's. Gregor gjør sig selv denne Indvending, men han afviser den igjen ved at minde om, at den menneskelige Sjæl jo kun er skabt til en omtrentlig, men langtfra ikke til en fuldstændig Lighed med den hellige Treenighed [3]): d. v. s. at den

---

[1]) Augustin. de trin. X, 11: Hæc — tria, memoria, intelligentia, voluntas, quoniam non sunt tres vitæ, sed una vita, nec tres mentes, sed una mens: consequenter nec tres substantiæ sunt, sed una substantia. — Tria hæc eo sunt unum, quo una vita, una mens, una essentia —; eo vero tria, quo ad se invicem referuntur: quæ si æqualia non essent, non solum singula singulis, sed etiam omnibus singula, non utique se invicem caperent. Neque enim tantum a singulis singula, verum etiam a singulis omnia capiuntur. Memini enim me habere memoriam et intelligentiam et voluntatem; et intelligo me intelligere et velle atque meminisse, et volo me velle et meminisse et intelligere. — — Quapropter quando invicem a singulis et tota omnia capiuntur, æqualia sunt tota singula totis singulis, et tota singula simul omnibus totis etc.

[2]) Gregor. Nyss. Quæst. de eo, quid sit ad imag. Dei et similitudinem (opp. Tom. I, p. 862): ὡςπερ ἐπι της ψυχης ἁμα ψυχη λογικη, ἁμα συν αὐτῃ ὁ λογος ἐν αὐτῃ, και συναμα ἐν αὐτῃ το πνευμα το ζωτικον και συςατικον και συμπληρωτικον (paa denne tredie Plads sættes senere ogsaa νους). ὑτως ἁμα πατηρ, ἁμα θεος λογος συν πατρι, — συναμα το πνευμα συν υἱῳ και πατρι. Scotus Erigena, de divis. nat. II, 21: Patris in animo, filii in ratione, s. spiritus in sensu apertissima lucescit similitudo.

[3]) Gregor. sammest. p. 865: εἰ δε, ὡς εἰκος, διαπαιζει τα εἰρημενα ὁ ἐξεναντιας, ὡς μη δειξαντας ἡμας τρεις κυριως ἀπηρτισμενας ἐπι της ψυχης ὑποςασεις κατ' ἰσοτητα της παναγιας τριαδος· μανθανετω ὁ ἀφρων, ὁτι κατ' εἰκονα ἐςιν ἡ ψυχη τυπικην τινα, και

anvendte Analogie egentlig ingen Analogie er, og følgeligen det Beviis, som fra den hentedes for Treenighedslæren, heller ikke noget Beviis.

Ere nu disse aandelige Forhold, opfattede psychologisk som endelige, altfor uadæqvate til den absolute Gjenstand, saa er der allerede et Spor af Speculation deri, at Augustin paa et andet Sted finder et Billede paa Treenigheden i Aanden, dens, ligesom udaf den fødte og den selv lige Forestilling om sig, og dens, med begge lige, Kjærlighed til sig selv [4]. Ogsaa i Augustins Beraabelse paa det logiske Forhold mellem Begreberne: Aarsag, Middel og Øiemeed (ὑφ' ȣ, δι' ȣ og δι' ὁ) ligger der umiskjendelig, skjøndt endnu utydeligere, et Forbillede paa de nyere speculative Omtydninger af Treenighedslæren [5].

Gjennem hele Rækken baade af Scholastikerne og af de protestantiske Orthodoxe møde vi igjen de samme Analogier. Ved

κατ' ἰσοτητα της ἁγιας τριαδος. Men huskede Gregor selv paa denne Forskjel mellem begge de Sammenlignede, naar han pag. 862 siger: εἰ δε χωριζεις και ἀποστερεις τον λογον ἐκ της ψυχης, ἀλογος σȣ λοιπον ἡ ψυχη. ἱνα δια τȣτȣ τȣ κατ' εἰκονα θεȣ μαθῃς, ὁτι, ἐαν ἀρνησῃ τον θεον λογον, λεγων, μη εἰναι συν τῳ θεῳ και πατρι, ἀλογον λοιπον και κτηνωδη κηρυττεις τον θεον o. s. v.?

4) Augustin. de trin. IX, 12: Est quædam imago trinitatis ipsa mens, et notitia ejus, quod est proles ejus ac de se ipsa verbum ejus, et amor tertius, et hæc tria unum atque una substantia. Noget anderledes VI, 5: Et ideo non amplius quam tria sunt: unus diligens eum, qui de illo est, et unus diligens eum de quo est, et ipsa dilectio. Quæ si nihil est, quomodo Deus dilectio est? si non est substantia, quomodo Deus substantia est?

5) De civit. Dei VI, 24: Diligentia rationis est, non præsumtionis audacia, ut in operibus Dei secreto quodam loquendi modo, quo nostra exerceatur intentio, eadem nobis insinuata intelligatur trinitas, unamquamque creaturam quis fecerit, per quid fecerit, propter quid fecerit. Pater quippe intelligitur verbi, qui dixit, ut fiat. Quod autem illo dicente factum est, procul dubio per verbum factum est. In eo vero, quod dicitur: vidit Deus, quia bonum est, satis significatur Deum — sola bonitate fecisse quod factum est. — Quæ bonitas si spiritus s. recte intelligitur, universa nobis trinitas in suis operibus intimatur.

Siden af Augustins logisk-metaphysiske Triplicitet stillede Abælard de tre grammatiske Personers logisk-sproglige [6]); Anselm og Alexander af Hales fulgte Augustins Antydning om Aanden som Subject-Object [7]), hans Kjærlighedstriplicitet udførte Richard af St. Victor paa en meget mennesskelig Maade [8]); men meest yndet blev den samme Kirkelærers Sammenligning mellem de tre Personer og Sjælen, dens Erkjendelse og dens Villie, eller dens Forestilling om sig selv og dens Kjærlighed til sig selv; — i hvis Mystik den Reformator traf sammen med Scholastikernes Fyrste [9]), der af Lede til den scholastiske Behandling af Trinitetslæren, i

---

[6]) Abælardi introduct. ad theol. II, 12: Et Grammatici, cum tres distinguunt personas, primam videlicet, quæ loquitur, secundam, ad quam loquitur, tertiam, de qua, tanquam ab utrisque diversa, loquuntur: personarum, juxta earum proprietates, diversitatem intelligunt, ut eidem rei sic tres istas personas inesse fateantur, ut idem homo et prima sit persona secundum quod loquitur, et secunda secundum quod ad eum aliquis loquitur, et tertia secundum quod de ipsa inter aliquos sermo est. Et prima quidem persona cæterarum principium est quoddam et origo seu causa. Et rursum prima et secunda tertiæ. Nisi enim prima sit persona, quæ scilicet loquitur: quomodo erit secunda, ad quam videlicet sermo loquentis dirigatur? aut quomodo tertia erit, de qua scilicet invicem loquuntur, nisi invicem illis loquentibus? At Abælard for saadanne Steders Skyld maatte brænde sin Bog paa Synoden i Soissons, var forsaavidt uretfærdigt, som en Gregors og en Augustins psychologiske Sammenligninger ikke vare mindre farlige for de tre guddommelige Personers Selvstændighed.

[7]) Anselm. Monol. 48; Alex. Hales. Summa, I, 42. 2: Deum intelligere se cum intelligere sit speciem rei intellectæ gignere, non est aliud, quam generare suam imaginem et speciem in se ipso.

[8]) S. Stedet af hans Skrift de trinitate h. Hase, Dogmatik, S. 637.

[9]) Thomas Aquin. Summa, I, 27, 3: Hujusmodi actio (en immanent) in intellectuali natura est actio intellectus et actio voluntatis. Processio autem verbi attenditur secundum actionem intelligibilem. Secundum autem operationem voluntatis invenitur in nobis quædam alia processio, scilicet processio amoris, secundum quam amatum est in amante, sicut per conceptionem verbi res dicta vel intellecta est in intelligente. Unde et præter processio-

Begyndelsen slet ikke vilde have optaget den i Krebsen af sine dogmatiske Afhandlinger [10]).

Dog, alle disse Bestræbelser førte ikke til noget Resultat saalænge man ikke var sig bevidst, at man ved dem beviste eller forklarede noget ganske Andet end den kirkelige Treenighedslære. Det negative Moment i Omtydningen af denne Lære maatte fremstaae for sig selv som Bestridelse af den. Dette Vendepunct betegne ogsaa her, ligesom ved saa mange andre Dogmer, Socinianerne og Arminianerne, der videnskabeligt sammenfattede Reformationsaarhundredets tidligere Unitariers enkeltstaaende eller forvirrede, tildeels endog mystiske, Polemik. Og dette Arbeide deelte de saaledes imellem sig, at Socinianerne toge sig paa, at vise den ene Hovedsvaghed ved den kirkelige Treenighedslære, Modsigelsen mellem Treheden og Eenheden, Arminianerne, at paavise den anden, Modsigelsen mellem at de efterfølgende Personer skulle fremgaae af de foregaaende, og at der fordredes, at de alle skulde være lige.

De ældre Confessioners Treenighedslære toge Socinianerne ikke i Betænkning at erklære for en ligesaa skriftstridig som fornuftstridig Lære. Den Modsigelse, som ligger i den Paastand,

---

nem verbi ponitur alia processio in divinis, quæ est processio amoris. Og tillige, quia de ratione amoris est, quod non procedat, nisi a conceptione intellectus, habet ordinis distinctionem processio amoris a processione verbi in divinis.

10) Melanchthon, ll. theol., de filio (p. 24 ff. i Baseler Udgaven fra 1561): Filius dicitur imago et λογος. Est igitur imago cogitatione patris genita, quod ut aliquo modo considerari possit, a nostra mente exempla capiamus. Voluit enim Deus in homine conspici vestigia sua. Mens humana cogitando mox pingit imaginem rei cogitatæ: sed nos non transfundimus nostram essentiam in illas imagines, suntque cogitationes illæ subitæ et evanescentes actiones. At pater æternus sese intuens gignit cogitationem sui, quæ est imago ipsius, non evanescens, sed subsistens, communicata ipsi essentia. Hæc igitur imago est secunda persona. — Ut autem filius nascitur cogitatione, ita spiritus s. procedit a voluntate patris et filii. Voluntatis enim est agitare, diligere: sicut et cor humanum non imagines, sed spiritus seu halitus gignit.

at der kun skal være een sand Gud, og at dog hver af de tre Personer skal være den sande Gud[11]), bliver, efter Faustus Socinus's Mening, kun daarligt skjult ved Distinctionen mellem Væsen og Person. Thi Person og Væsen kunne kun adskilles, naar man ved det sidste forstaaer den saakaldte essentia eller substantia secunda, d. e. Slægtbegrebet, under hvis — forresten ikke numeriske — Eenhed, der rigtignok kan sammenfattes saamange Personer eller Individer som man ønsker. Skal der derimod ved Væsen forstaaes substantia prima, saa er ethvert Individuum, eller, naar Talen er om Intelligentser, enhver Person, ogsaa et Væsen, og følgeligen ere mange Personer ikke blot eet Væsen, men mange. Substantsbegrebet i den første Betydning, som Slægtbegreb, skal efter de Orthodoxes egne Lære ikke finde nogen Anvendelse paa Guddommen, og naar saaledes kun den anden Betydning bliver tilbage, saa bliver der følgelig intet Andet for, end enten at tilstaae, at der, naar der skal være 3 guddommelige Personer, ogsaa maae være 3 guddommelige Væsener,

[11]) F. Socin. christianæ relig. breviss. institutio (Bibl. Fr. Pol. I, p. 652): Plerique Christiani — credunt, tres esse in Deo personas, quarum quælibet sit ille idem unus Deus; quo nihil vel absurdius, vel impossibilius, vel denique divinis ipsis testimoniis repugnantius ne excogitari quidem potest. Sammes: Quod regni Poloniæ etc. c. 4 (p. anf. St. p. 697): Quod (Evangelici) non patrem tantum domini nostri Jesu Christi illum unum Deum, coeli terræque creatorem, esse credunt, sed etiam ipsum Jesum Christum, seu Dei filium, nec non spiritum s. eundem illum unum Deum esse statuunt, — non modo cum ipso communi sensu — manifeste pugnat, sed divinis testimoniis apertis Joh. XVII, 3. Eph. IV, 6. 1 Cor. VIII, 6, adversatur. — Jam quod attinet ad ipsum communem sensum, nemo est tam stolidus, qui non videat, pugnare hæc inter se, illum Deum nostrum, coeli terræque creatorem, esse unum tantum numero, et tamen tres esse, quorum unusquisque sit ille Deus noster. Sammes Tract. de Deo, Christo et sp. s. (p. anf. St. p. 811): Cæterum vel ex eo solo, quod Deus unus esse aperte traditur, merito concludi potest, eum non esse nec trinum nec binum. Opposita sunt enim inter se unus et trinus, sive unus et binus. Ita ut, si Deus sit trinus aut binus, non possit esse unus.

eller ogsaa, hvis man vil fastholde det guddommelige Væsens Eenhed, at nøie sig med een eneste Person i Guddommen [12]. Skulde det guddommelige Væsen tilkomme flere Personer, saa maatte det enten være saaledes, at enhver Person havde en Deel af Væsenet, eller saaledes, at enhver havde det Hele. Det første Tilfælde er udelukket ved det guddommelige Væsens Udeelighed, i det sidste Tilfælde kunde, naar den anden Person var i Besiddelse af hele det guddommelige Væsen, den første ikke mere have Noget af det, medmindre man vilde opfatte det guddommelige Væsen som Slægtbegreb, hvilket efter selve den orthodoxe Lære ikke ter skee [13]. Desuden strider Læren om Sønnens Avling af Fa-

---

[12]) F. Socin. rel. christ. breviss. instit. (p. anf. St. p. 652): Essentia, quæ aliud reipsa est a persona, non est ea, quæ numero est essentia, et prima essentia seu substantia vocatur; sed ea, quæ est essentia specie, et secunda essentia seu substantia nominatur. Jam Dei essentia est una numero, non autem specie, nec quicquam habet Deus cum secunda illa essentia commune, sed tantum cum prima, quæ, ubi est intellectu prædita, idem prorsus est cum persona. Deraf følger, cum Dei essentia sit una numero, Deut. VI, 4, necesse esse, ut una etiam sit in Deo persona, et nullo pacto plures. Nam si plures divinæ personæ essent, plures quoque divinas essentias esse oporteret. Jfr. Tract. de Deo, Christo et sp. s. (p. anf. St.): Certissimum est, non pauciores esse individuas essentias, quam personas. Cum persona nihil aliud sit, quam individua essentia intelligens.

[13]) Tract. de Deo etc. (p. anf. St. p. 813): Ex ipso consensu omnium trinitariorum exque ratione manifesta intelligi potest, Dei substantiam, i. e. essentiam nulla ratione dividi aut multiplicari posse. Ipsam autem totam et numero unam ac prorsus eandem pluribus personis communem esse non posse, id evidenter demonstrat, quod supra diximus. Videlicet necesse esse, ut non pauciores sint individuæ essentiæ quam personæ. Catech. Racov. Q. 58: Si Christus ex essentia patris genitus fuisset, aut partem essentiæ sumsisset, aut totam. Essentiæ partem sumere non potuit, eo quod sit impartibilis essentia divina; neque totam, nam hac ratione pater desiisset esse pater — —, adde, quod cum essentia divina sit una ac proinde incommunicabilis, fieri istud nullo pacto potuit.

deren — selv om dette Forhold opfattes nok saa aandeligt — mod Guds allerhøieste Fuldkommenhed. Thi den Evne, at kunne avle et Væsen af samme Art, er efter sit Begreb kun en Evne hos endelige og dødelige Væsener, som derved forud erstatte deres Bortgang; ialfald vilde Gud, saasnart han havde avlet et Væsen, der var ham ligt, ophøre at være den eneste og uforlignelige [14]).

Hvilken nærmere Forestilling Socinianerne dannede sig om de Subjecter, der i den catholske og protestantiske Kirkelære kaldtes den anden og tredie Person i Guds treenige Væsen, det vil blive klart ved den Maade, paa hvilken de exegetisk bestrede det orthodoxe Dogma og begrundede deres. De Steder i Skriften, i hvilke Guds Søn selv kaldes Gud, kunde de klare ved den Bemærkning, at Navnet, Gud, ikke var et proprium, men et appellativum, som vel i sin høieste Betydning tillagdes den øverste Aarsag til Alt, men i videre Betydning ogsaa saadanne Skabninger, som Gud havde overdraget Myndighed, Fuldmagt eller Herskab [15]). Kun i denne

[14]) F. Socini, Quod regni Poloniæ etc. (p. anf. St. p. 698); Putant (Evangelici), Deum more animantium sibi similem in essentia generare, idque (ut cætera taceam absurdissima Deoque indignissima quæ hinc consequuntur) Deo tribuere non verentur, quod cum absoluta perfectione cumque immutabili æternitate aperte pugnat. Nam si Deus sibi omnino similem generat, non est ipse natura sua et necessario singularissimus, et sic neque summe perfectus, cum summe perfectus esse nequeat, nisi unus tantum. Quid vero cum incommutabili æternitate ac perpetuitate alicujus excellentissimi individui, cujusmodi Deus est, magis pugnare potest, quam sibi simile gignere, cum sibi similis generationem propterea in natura inveniri constet, ut genitum in generantis locum quodammodo succedat, i. e., hoc intereunte illud remaneat?

[15]) Fausti Socini Expositio cap. 1. Joh. (p. anf. St. p. 79): Hoc nomen: Deus, non est nomen substantiæ cujusdam proprium vel personæ, sed auctoritatis, potentiæ ac beneficentiæ, et (ut grammatici loquuntur) non est nomen proprium sed appellativum. — In divinis autem literis hoc nomen κατ' ἐξοχὴν — tanquam ejus

sidste Betydning gjør Christus selv Fordring paa Navnet Gud (Joh. X, 35), ikke fordi han før Verden er avlet af Guds Væsen, men fordi Gud havde overdraget ham, Mennesket, den Forretning, at saliggjøre Menneskeheden ved Lære, Forjættelse og Forbillede, og fordi efter hans Død og Opstandelse tillige den høieste Magt i Himlen og paa Jorden, Fuldmagt til at opvække de Døde og holde Dom, skulde overgives ham[16]. Men i det N. T. tillægges der jo ikke blot Jesus Navnet Gud, men ogsaa Tilstande, der langt overskride Grændsen for alt Menneskeligt, som Præexistentsen før Abraham, ja før Verden; endvidere Functioner, som umuligen først kunde være overdragne Mennesket Jesus af Gud, men som først gjøre det muligt, at hiint Menneske og at Menneskene overhovedet kunne være til, f. Ex. Skabelsen, og hvad der hænger sammen dermed. Hvorledes Socinianerne bleve færdige med deslige Steder, det skal en Prøve af den Fortolkning vise, som Faustus Socinus gav af Joh. VIII, 58. XVII, 5, og den johannæiske Prolog.

Naar Jesus Joh. VIII, 58. siger til Jøderne: ἀμην, ἀμην, λεγω ὑμιν, πριν Ἀβρααμ γενεσθαι, ἐγω εἰμι, saa kan for det Første, efter F. Socinus, πριν Ἀβρααμ γενεσθαι ligesaagodt be-

---

proprium, illi summo omnium auctori Deo tribuitur, quippe qui sit omnium Dominus atque judex, et fons, origo atque largitor omnium bonorum. Aliquando tamen tribuitur hæc appellatio rebus creatis, cum ab illo primo omnium auctore ad aliquam functionem, honorem et potestatem evehuntur. Jfr. tract. de Deo etc. (p. 811)

[16]) Sammes Expos c. 1. Joh. v anf. St.: Quæ cum ita sint, quid mirum, si Christus, Dei verbum, Deus esse dicitur, cum non solum in nos miseros mortales innumera beneficia contulerit, et salutis nostræ vitæque æternæ dux, auctor et consummator exstiterit, divina, dum in terris ageret, potentia et auctoritate præditus; verum etiam a Deo postmodum supra omnes homines atque angelos, supra omnem principatum et potestatem, evectus fuerit, coeli terræque dominus factus, et vivorum mortuorumque judex constitutus?

tyde: før Abraham bliver til, som: før han blev til; for det Andet maae disse Ord ikke forbindes med ἐγω εἰμι, men med λεγω ὑμιν; og for det Tredie maae ἐγω εἰμι ikke forstaaes om den blotte Existents; men om Christusværdigheden: Isandhed, før Abraham bliver til siger jeg Eder, at jeg er Messias. Men Abraham var jo ikke blot blevet til, men ogsaa forgaaet for mange hundrede Aar siden, hvorledes kan det da sættes som noget Fremtidigt, at han skal blive til? Mennesket med Navnet Abraham, svarer Socin, var rigtignok forlængesiden bleven til, men det var endnu ikke blevet til, eller indtruffet, hvorfor Gud havde tilsagt ham dette Navn, nemlig, at han skulde blive mange Folkeslags Fader (1 Mos. XVII, 5), d. e. efter Apostlens Udtydning (Rom. IV, 11) πατηρ παντων των πιςευοντων δι' ἀκροβυςιας, da Evangeliet dengang endnu ikke var tilbudt disse, men først skulde blive det paa Grund af Jødernes Uimodtagelighed. Disse giver Jesus altsaa her den alvorlige Formaning, at de skulle anerkjende ham for Christus før Guds Rige bliver taget fra dem og givet til Hedningerne [17].

Ved Joh. XVII, 5 slog F. Socinus ind paa en anden Vei, som Sam. Crell og sildigere Rationalisterne ogsaa benyttede ved det nys omtalte Sted. Hvorledes kan man dog være saa blind, spørger han, at man ikke skulde indsee, at Christus her ikke vil sige Andet, end at det allerede før Verdensskabelsen har været besluttet hos Gud, i sin Tid at skjænke ham den Herlighed, om hvilken han nu beder [18]?

Dog, en tætslynget Knude af exegetiske Vanskeligheder ventede paa den socinianske Hermeneutiks Sværd i den johannæiske Prolog. Vi ville see, om det har formaaet at gjennemhugge den, eller om den ikke snarere har forhugget sig deri. — V. 1. I Begyndelsen. Dette maa forstaaes efter Sammenhængen.

---

17) F. Socini de Jesu Christi filii Dei natura sive essentia disp. adv. A. Volanum (Bibl. Fr. Pol. I, 2, p. 379).

18) A. ans. St.

Ligesom Moses (Mos. I, 1) med dette Udtryk kun meente de Tings Begyndelse, om hvis Oprindelse han der vil tale, og det var dem af den synlige, ikke dem af den usynlige Verden, saaledes kan Johannes ogsaa her kun mene Begyndelsen af det, hvorom han vil handle, nemlig Evangeliet. Ikke før der overhovedet var skabt Noget, men før Christendommens nye Verden tog sin Begyndelse, var allerede — Ordet. Ligesom Døberen metonymisk kaldes en Stemme, saaledes kaldes Christus Ordet som Forkynder af det guddommelige Ord eller Evangeliet, og der siges om ham, at han i Begyndelsen, d. e. til den Tid, da Døberen kaldte det israelitiske Folk til Bod, allerede var tilstede og af Gud udseet til at bekjendtgjøre hans Villie. Men Ordet — var i Begyndelsen hos Gud: d. v. s. før Jesus ved Døberen blev bekjendt for Jøderne, var hans høiere Bestemmelse kun Gud bekjendt; men denne Bestemmelse var af den Art, at der med Føie kunde siges i den ovenfor fastsatte videre Betydning: Ordet var Gud. — V. 3. Alt er skabt ved det o. s. v.: alle de aandelige og guddommelige Virkninger, som Christendommen frembragte i Verden, have deres Grund i Jesus som Forkynderen af det guddommelige Ord. — V. 4. I det var Livet, forsaavidtsom Enhver, der følger Jesus, vil opnaae den evige Salighed og af ham blive opvakt til Udødelighed; han var Menneskenes Lys, idet han ved sin Lære og sit Exempel lyste for dem. — — V. 10. Det var i Verden og Verden er skabt ved det: d. v. s. Christus optraadte blandt Menneskene, der ved hans Virksomhed bleve omskabte i moralsk Henseende [19]). — V. 14. Og Ordet blev Kjød — tvært-

[19]) F. Socini explicatio I. cap. Joh. (Bibl. Fr. Pol. I, 81): Nemo est qui nesciat, novum Foedus, i. e. Evangelistarum et Apostolorum scripta, Hebraismis infinitis prope scatere. Scimus autem Hebræos verba composita non habere, ideoque simplicibus pro compositis solere uti, qualem Hebraismum et veterum et recentiorum nonnulli agnoverunt in 3. cap. ad Ephes. V. 11, in illis verbis: — Qui omnia creavit per Jesum Christum. Quæ verba et vere et erudite interpretati sunt: Omnia instauravit, vel omnia

imod var Christus, Forkynderen af det guddommelige Ord; allerede Kjød eller Menneske paa den Tid, hvorom der er Tale, og saaledes maa derfor, og kan ogsaa med Føie, ἐγένετο oversættes, og det er tilføiet, forat man ikke skal holde det Væsen, fra hvilket saa store Virkninger ere udgaaede, for et overmenneskeligt; men just dette Ord, som skulde forebygge Drømmerierne om en høiere Natur i Christus, lod Djævelen Menneskene misforstaae.

Medens saaledes Sønnen, istedetfor at være en af Faderen fra Evighed avlet Person, gjordes til et ved Faderens almægtige Raadslutning til guddommelig Værdighed ophøiet Menneske (hvorom Mere i Locus om Christi Person): saa gjaldt d. h. Aand kun for Guds helliggjørende Kraft og Virksomhed, der ligesaalidt var personligt adskilt fra ham som hvilkensomhelst guddommelig Egenskab eller Virkning [20]). Dette Begreb om d. h. Aand kun-

iterum condidit, per Jesum Christum. Quæ cum ita sint, omnibus Evangelistæ nostri mens nota sit; ait enim, Christum in mundo fuisse, h. e. inter homines versatum esse, et mundum per eum esse factum [men i Grundtexten hedder det ikke ἐκτίσθη, men ἐγένετο!] i. e. homines denuo quodammodo factos et creatos fuisse. Denne Observation blev gjort til hermeneutisk Canon (p. 77): Neque prætermittendum est in Instrumento novo, dum scribitur per Christum factum esse mundum et omnia condita fuisse, non hæc ad mundi hujus corporei, quod communiter isti faciunt primam creationem, sed ad ipsius Christi spiritualis regni constructionem (quæ mundi reformatio est) esse trahenda.

[20]) F. Socin. Quod regni Poloniæ etc. c. 4 (Bibl. I, p. 700): Spiritus s. — non est divinæ ipsius essentiæ persona, sed ejus vis atque efficacia. Christ. rel. breviss. instit. (p. anf. St. p. 652): (de spiritu s. statuendum) illum non esse personam aliquam a Deo, cujus est spiritus, distinctam, sed tantummodo (ut nomen ipsum, spiritus, quod flatum et afflationem, ut sic loquar, significat, docere potest) ipsius Dei vim et efficaciam quandam, i. e. eam, quæ secum sanctitatem aliquam afferat — De Deo, Christo et sp. s. tract. (p. 811): Sed non est propterea Dei virtus et efficacia persona aliqua divina; sicut nec Dei bonitas, aut justitia, aut misericordia, aut judicium, aliique Dei vel effectus vel proprietates,

de Socinianerne ogsaa retfærdiggjøre exegetisk, uden at henfalde til lignende Voldsomheder, som de havde gjort sig skyldige i for at forsvare deres Lære om Sønnen [21].

Det var just hine exegetiske Vanskeligheder, som foranledigede Arminianerne til at afvige fra den socinianske Lære i dette Punct. Socinianernes Fornuftbeviser mod Tænkeligheden af tre lige guddommelige Personer i den ene Guddom vare overbevisende for dem; men en saadan Fortolkning af derhen hørende Skriftsteder, som vi nylig have meddeelt enkelte Prøver paa, vilde de, som bedre Exegeter end de, der grundlagde det socinianske System, ikke indlade sig paa, de valgte derfor Middelveien mellem den kirkelige Lære om tre lige Personer i det guddommelige Væsen og dens fuldstændige Ophævelse ved Socinianerne: de underordnede den første Person den anden og tredie. Men denne Lære fyldestgjorde ikke Philosophien saaledes som Exegesen, de have derfor ikke fuldkommen Tro til dens Sikkerhed, men staae bestandigen ligesom paa Springet til at retirere sig over paa det socinianske Gebeet.

---

sunt personæ aliquæ divinæ. Alioquin multo plures etiam quam tres eas esse oporteret.

21) F. Socin. Christ. rel. breviss. instit. (p. anf. St. p. 652): Sunt — testimonia divina, ex quibus præter ipsius nominis significationem confirmari possit, spiritum s. esse vim quandam atque efficaciam Dei — ut illud apud Lucam cap. ult.: virtus altissimi. Men hvad nu de Skriftsteder angaaer, in quibus spiritui s. ea tribuuntur, quæ sunt propria personarum et simul uni tantum Deo conveniunt, saa maa man lægge Mærke til, at sæpe in s. literis (1 Cor. XIII, 4 ss. Gal. III, 8. Jac. III, 17. Rom. VII, 8 ss. Joh. III, 8) quibusdam rebus ea tribuuntur, quæ sunt propria personarum, nec tamen res istæ sunt personæ; et cum sp. s. Dei vis sit atque efficacia, — sæpissime fit, ut Spiritus sancti nomine nihil quam ipse Deus, quatenus vim istam atque efficaciam exserit, intelligatur. Quod enim (Tilsætning fra tract. de Deo etc. p. anf. St.) virtuti atque efficaciæ Dei tribuitur, id sine dubio ipsi Deo tribuitur.

Hvad d. h. Skrift angaaer, saa ere Arminianerne enige med Socinianerne i, at Udtrykket, Guds Søn, i Skriften ogsaa har en videre Betydning, og derfor ogsaa bruges som Betegnelse for Mennesker, enten forsaavidt de alle ere Guds Skabninger, eller forsaavidt enkelte ere udmærkede af Gud ved Værdighed, Velgjerninger og især dælesheb ved Deelagtiggjørelse i Sønligheds-forholdet[22]. I denne videre Betydning bliver Jesus ogsaa undertiden kaldt Guds Søn efter sin menneskelige Natur: 1) paa Grund af hans Avling ved d. h. Aand (Luc. I, 35); 2) paa Grund af hans messianske Embede, i Betragtning af det G. T's Sprogbrug (Luc. XXII, 66. 70. Joh. X, 35 f. jfr. Ps. II, 7); 3) paa Grund af hans Opvækkelse fra de Døde, i hvilken han paany blev avlet af Gud ligesom af Jordens Skjød (Ap. Gj. XIII, 32 f. Rom. I, 4); endelig 4) paa Grund af hans Ophøielse til Himlen, til Faderens Høire (Hebr. I, 4). Som eneståaende er derfor den bibelske Betegnelse af Jesus som Guds Søn ikke noget sikkert og uomtvisteligt Beviis for hans guddommelige Natur; men paa andre Steder tillægges der ham Attributer, af hvilke det sees, at han ved en sand, om end hemmelighedsfuld og uudsigelig Avling har existeret som sand Guds Søn og som deelagtig i den guddommelige Natur, ikke blot før sin Fødsel af Maria, men før al Tid[23]. Her komme Arminianerne ogsaa blandt Andet til at tale om de anførte Beviissteder for Sønnens Guddommelighed, og de finde, at Socinianernes Fortolkning af dem er, om ikke absolut umulig, saa dog i høiste Grad tvungen, og at den ligefrem gaaer ud fra den Forudsætning, at Sønnens evige Fremgang af Faderens Væsen er noget Utænkeligt. Uden nu at ville fælde nogen Dom om Tænkeligheden af et saadant Væsen og et saadant Forhold, bleve Arminianerne staaende ved, at hine johannæiske, og flere lignende Steder hos Paulus og i Hebræerbrevet, naar de betragtes med et uhil-

[22]) Limborch, theol. christ. II, 17, 8.

[23]) Samme, sammest. 10: Quæri hic potest, an ergo sola filii Dei appellatio evidens atque irrefragabile argumentum sit ad proban-

det Blik, indeholde Læren om en evig Guds Søn [24]). Arminianeren er ad Exegesens Vei overbeviist om, at der i Skriften ikke blot i Almindelighed er Talen om tre guddommelige Subjecter, Faderen, Sønnen og d. h. Aand; men at tillige for det Første disse opfattes som for sig bestaaende Personer, og for det Andet tilskrives virkelig Guddommelighed [25]). Men med Hensyn til Guddommeligheden og dens Attributer bleve de ikke hinanden sideordnede, men underordnede, saaat Faderen alene har Guddommeligheden med dens Fuldkommenheder fra sig selv, Sønnen derimod fra Faderen og d. h. Aand fra Sønnen og Faderen, der altsaa er Kilden til og Principet for al Gud-

---

dum, quod filius ejusdem cum patre naturæ divinæ vere sit consors? Resp. Si appellatio hæc solitaria inspiciatur, neque ex aliis scripturæ sacræ locis, quibus filii deitas comprobatur, illustretur, solum ad hoc evincendum sufficiens esse non videtur: quoniam certum est, domino nostro Jesu Christo respectu humanæ suæ naturæ, ob gratiosam divinæ majestatis communicationem, filii Dei appellationem sæpius in scripturis esse attributam: et quidem quadruplici potissimum respectu etc. — 11: Attamen aliis scripturæ s. locis ea de Jesu Christo, filio Dei, enuntiantur, ex quibus liquet, ipsum per veram, attamen arcanam et ineffabilem, generationem filium Dei extitisse, non tantum antequam homo ex Maria virgine nasceretur, sed et ante omnia secula, et per eam naturæ divinæ vere consortem fuisse. Jfr. Episcopius, instit. theol. IV, 33 (Opp. Tom. I, 1, p. 335).

24) Episcopius p. anf. St. p. 336: Ex his patet, interpretationem illam non planam esse ac facilem, sed quæsitam atque operose elaboratam; nulla alia de causa, quam quia creditur, hypothesin istam (Jesum Christum filium Dei fuisse atque extitisse antequam ex Maria, matre sua, homo nasceretur) veram esse non posse. — Sed vero, utut de hac hypothesi est, respondeo, interpretationem istam non paucis nec exiguis difficultatibus laborare.

25) Limborch, p. anf. St. §. 4: Primo itaque tres hi, quorum scriptura meminit, pater, filius ac spiritus s., describuntur nobis in scriptura ut individua subsistentia, vita, intelligentia, voluntate et potentia prædita — . 7: Secundo. Tribus hisce tribuuntur divinæ perfectiones.

Vommelighed i hine to[26]. Hvorledes denne Underordning i Virkeligheden ligger i selve den kirkelige Treenighedslæres Formler, det bliver nu paaviist. Naar det, at være Grunden til sin egen Tilværelse, hører til Guddommen i Ordets fulde Betydning, saa kan den kun tilkomme Faderen, ikke Sønnen og Aanden, der, ifølge Kirkelæren, have deres Væren fra Faderen. Men saaledes staae hine to under Faderen, og af dem Aanden under Sønnen i Rang, Værdighed og Magt. Faderens Forrang for Sønnen og Sønnens Forrang for Aanden har Kirken bestandig i Gjerningen anerkjendt ved de 3 Personers constante Orden; hvad Værdigheden angaaer, saa er det værdigere at avle end at blive avlet, at aande end at blive aandet; og den Udsendende maa være mægtigere end den Udsendte, den Befalende mægtigere end den, der udretter Befalingen[27]. Vi have altsaa her et Subordinationssystem med tre Trin, der kun adskiller sig fra det

---

[26]) Episcopius p. anf. St. c. 32 (p. 383); Sed vere addo — personis his tribus divinitatem divinasque perfectiones tribui non collateraliter aut coordinate, sed subordinate: ita ut pater solus naturam istam divinam et perfectiones istas divinas a se habeat, sive a nullo alio, filius autem et spiritus s. a patre: ac proinde pater divinitatis omnis quæ in filio et sp. s. est fons ac principium sit.

[27]) Samme, sammest.: Id evincunt — ipsi termini sive voces filii et spiritus s., quæ subordinationem a generante et spirante important in primo conceptu suo — (p. 334). Enimvero — certum est, patri soli proprie istam divinitatis perfectionem sive ἀκμην competere, quod eam a se ipso, i. e. a nullo alio, habeat. A nullo enim habere esse suum proprie est primum ac summum esse, in quo divinitatis ἀκμη est et fastigium. Unde consequitur, patrem sic esse primum, ut etiam summus sit, tum ordine, tum dignitate, tum potestate. — Limborch, p. anf. St. §. 25: Communis Christianorum consensus ordinis ratione prærogativam hanc agnoscit, patri semper tribuens primum locum, secundum filio, tertium spiritui s. Sed et est quædam supereminentia patris respectu filii, et patris ac filii respectu spiritus s., ratione dignitatis et potestatis. Dignius siquidem est generare quam generari, spirare quam spirari. Mittens etiam in missum potestatem habet, non autem missus in mittentem.

arianske derved, at det ikke lader Sønnen være skabt i Tiden, men være avlet fra Evighed af Faderen, og ligeledes Aanden fra Evighed være fremgaaet af begge, hvorfor det ogsaa bestemmer Underordningen som en saadan, der ikke ophæver Ligheden i Væsenet.

Imidlertid kan man af den Maade, paa hvilken Arminianerne behandle denne Deel af Læren, see, hvorlidet deres formidlende Theorie tilfredsstillede dem, ja, at de af Hensyn til Dogmatiken igjen bestandig følte sig hendragne til den socinianske Lære, fra hvilken Hensyn til Exegetiken havde fjernet dem. Hvor ængsteligt drage de sig ikke tilbage fra de kirkelige Formler, som de opgive som uadæqvate og som Foranledninger til beklagelige Stridigheder, til d. h. Skrifts simple Ord og til en Ikke-Vidend Skjul[28])! Og hvor mistænkeligt er det ikke, naar Episcopius paa Afhandlingen om Trinitetslæren lader følge et gjennem to Capitler fortsat Beviis for, at Troen paa, at Christus før Verden var Guds Søn, ikke just er nødvendig til Salighed, da for det Første Skriften kun ubestemt forbrer Troen paa ham som guddommeligt Sendebud og Guds Søn, hvilket han jo, i den ovenfor udviklede Betydning, ogsaa kunde være som Menneske, og for det Andet og fornemmeligen fordi det at anerkjende Christus som en af Gud med Fuldmagt udrustet menneskelig Lærer er tilstrækkeligt til at bevæge os til Lydighed mod ham, hvoraf alene vor Salighed er afhængig[29]).

---

[28]) Limborch, p. anf. St. §. 3: Nos, quibus non licet, esse adeo acutis, quique periculosè definiri, tuto ignorari de Deo credimus quæ Deus nobis in verbo suo non revelavit ac a nobis ignorari voluit, prætermissis omnibus curiosis quæstionibus, quas a nobis nec capi nec intelligi ingenue fatemur, mysterium hoc divinum ac arduum proferemus, quantum fieri potest, iisdem vocibus, quibus spiritus s. nobis dedit eloqui, consulte abstinentes a vocibus, quas humana excogitavit industria: non quia sano ac commodo sensu usurpari non posse credimus; sed quia ut plurimum ambiguæ sunt variarumque contentionum materia. Jfr. §. 27 f.

[29]) Episcop. p. anf. St. c. 34, p. 338 f.: (Scire ac credere, Jesum peculiari isto, quem adstruximus, modo filium Dei esse, ad sa-

Fra nu af gik det rask fra Haanden med Dogmets Opløsning. Hver, der var istand til, at læse Bibelen uden sin confessionelle Dogmatiks Briller, men som dog endnu holdt fast ved dens Ords Autoritet, kom til et Subordinationssystem, der snart var mere ariansk, snart mere arminiansk, og af saadanne Systemer see vi da flere fremtræde i Løbet af det 17de og 18de Aarh., især i England, dog ogsaa i Tydskland[30]). Dog var det indlysende, at Intet mere streed mod det Absolutes Begreb end en Gud, der var en anden underordnet, og derfor foretrak Andre, mere sabelliansk at omtyde de tre Personer til tre Kræfter og Virksomheder i det guddommelige Væsen[31]). Men saaledes kom man i Strid med Skriften ligesom før med Fornuften, og Afvigelsen fra Kirkelæren var lige stor paa begge Sider. Da der bestandig var mindre og mindre at frygte for Kirkens ydre Magt, saa søgte man at omstyrte det aandelige Bolværk, som Aabenbaringens Autoritet reiste om den kirkelige Trinitetslære, ved at paavise dennes Oprindelse udenfor Aabenbaringsgebetet[32]), samt hvorledes det var gaaet til ved dens kirkelige Udannelse og ved Forsvaret for den[33]), og saaledes at stille den

lutem necessarium non est) — quia honor Christi debitus i. e. fides et obedientia, quam Deus pater Jesu Christo attributam vult, sarta tecta constare, i. e. Christo tribui potest, absque eo, quod cognoscatur isto peculiari modo ex patre suo genitus esse. Ratio consequentiæ hæc est, quia ad salutem æternam consequendam nihil aliud requiritur, quam ut ei credatur et obediatur.

[30]) I England f. Ex. af W. Whiston, S. Clarke; i Tydskland af Dippel, Purgold o. A., f. Wegscheider, instit. §. 90 not. f. og g; Bretschneider, Dogmatik I, §. 82, S. 649.

[31]) Saaledes Meier, Seiler o. A., hos Bretschneider y. anf. St. S. 648.

[32]) (Souverain) le Platonisme devoilé. 1700. Versuch über den Platonismus der Kirchenväter, oder Untersuchung über den Einfluß der platonischen Philosophie auf die Dreieinigkeitslehre in den ersten Jahrhunderten; aus dem Französ. übersetzt und mit Vorr. und Anmerk. begleitet von Löffler 1782. 92.

[33]) Allerede Episcopius henter herfra et Argument mod den kirkelige Treenighedslære. P. anf. St. c. 34, p. 340: De af Døbeformlen frem-

paa en Plads, hvor den var tilgjængelig for Fornuftens Indvendinger. Ogsaa den Støtte, som Treenighedslæren, idetmindste som Subordinatianismus, fandt i Bibelen, blev snart borttaget ved Antagelsen af Accommodationer og poetiske Personificationer, siden ved den ligefremme Tilstaaelse, at denne Lære, forsaavidt den var indeholdt i Bibelen, maatte udledes af Samvirkningen mellem jødiske Theosophemer og de første Christnes Begriffring for deres Messias[34]); og saaledes var Selvtænkningen fuldstændigen emanciperet i dette Punct.

Ved Siden af denne negative Bestræbelse for at opløse det kirkelige Dogma gik nu den positive for speculativt at ombanne det, der adskilte sig fra lignende Forsøg i ældre Tid derved, at den havde hiin negative Side til Forudsætning om end ubevidst, d. v. s., at den mere eller mindre klart var sig bevidst, at den satte noget Andet istedetfor det kirkelige Dogma. Ligesom vi inddeelte de ældre Forsøg i slette psychologiske og psychologisk-speculative, saaledes kunne vi dele de nyere i 1) saadanne, som udgangne fra den critiske Philosophie, erklære, ikke at ville udsige Noget om en Bestemthed i det guddommelige Væsen i og for sig, men kun om den Maade, paa hvilken det viser sig for os; 2) saadanne, som, fremgangne af Idealismen, udvide Jegets indre Forhold til Forhold i det Absolute; endelig 3) saadanne, der søge at hæve sig fra den subjective Aands Standpunct til Universets.

---

staaede ældste Troesregler, ligesom ogsaa endnu det saakaldte Symb. apost. indeholde den endnu ikke i dens senere Bestemthed; quod ad cetera post consecuta symbola, quæ in conciliis oecumenicis, ut vocantur, cusa fuerunt, ea — si, quod res est, dicendum est — ab episcopis inter se magna cum æmulatione jurgentibus et contendentibus ex fervore, si non furore partiumque studio insano ac malefcriato præcipitata potius videri debent, quam a compositis animis profecta. — Unde et eadem velut poma Eridos fuerunt in ecclesia, et non litium tantum et rixarum, sed tristissimarum seditionum, factionum et persecutionum seminaria fuerunt.

[34]) Wegscheider, instit. §. 92. p. 335.

I Overeensstemmelse med den practiske Fornufts Fornødenhed er, efter Kant, den almindelige sande Religionstro en Tro paa Gud 1) som hellig Lovgiver, 2) som Menneskeslægtens Opholder, som dens algode Styrer og moralske Forsørger; 3) som Haandhæver af sine egne hellige Love, d. e. som retfærdig Dommer[35]). Herved er der dog ingenlunde sat nogen objectiv Forskjel i det guddommelige Væsen, men hele Adskillelsen bliver indenfor vor Erkjendelsesevnes subjective Virksomhed. — Efter de Wette er al Menneskets Erkjendelse bunden til det tredobbelte Forhold som Hele, Form og Dele, eller den transscendentale, formale og materiale Apperception, og herefter opfatte vi ogsaa Gudsideen. Vi tænke os Gud enten i hans Selvstændighed som Fornuftens høieste Gjenstand, som Fader; eller som Verdens Form, som den, ved hvem Verden er til og bestaaer, som Søn, eller som gjennemtrængende og opfyldende Naturen, som det Princip, fra hvilket Liv og Lys udgaaer, som Aand. Vil man bruge Billedet, Person, om Gud, saa kan man kun anvende det paa den første Anskuelse af Gud (som Fader): i Anvendelsen paa de to Andre er det uden Betydning[36]).

Medens der her med Bevidsthed og ganske uforbeholdent bliver sat noget Andet, om end kun Subjectivt, istedetfor den kirkelige Treenighedslære, saa savner man desværre ofte den tydelige Bevidsthed herom, eller idetmindste en aaben Tilstaaelse heraf, ved de idealistiske og pantheistiske Constructioner. De idealistiske gaae, som allerede hos Augustin, Melanchthon o. A., ud fra Aandens Natur som Subject-Object, men de ere forsaavidt renere end disse ældre Forsøg, som de ikke stille det tredie Moment ved Siden af det andet, men bestemt opfatte det som begge de andres høiere Eenhed. Leibnitz oplyser saaledes Treenighedslæren ved en Sammenligning, som det ældre Standpunct, de blot psychologisk-speculative Analogiers, allerede havde brugt, nemlig ved Sammenligningen med Aandens Reflexion, der er sit eget Object, en som forestillende, en anden som forestillet,

---

[35]) Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft, S. 165.
[36]) Religion und Theologie, S. 210.

og dog i begge kun een og den samme Aand [37]). Men foruden det, at der i denne Sammenligning ikke er givet de enkelte Momenters personlige Selvstændighed, saa er ogsaa i samme, ligesom i alle de andre Forsøg, som vi skulle omtale, Momenternes Tal et andet end i Kirkelæren. Denne indeholder, rigtig uddannet, tre Momenter, der forenes i et fjerde, det guddommelige Væsen: i den philosophiske Construction derimod ere ikke tre forenede i et Fjerde, men to forenede i et høiere Tredie; vilde man kalde det Treenighed, saa maatte man betegne det kirkelige Dogma som Fiirenighed, eller naar dette skal kaldes Treenighed, saa har Philosophien kun en Toenighed [38]).

Den samme idealistiske Construction, kun allerede med kjækkere Fordring paa Objectivitet, ligger ogsaa til Grund for nogle mystiske Forklaringer af Treenighedslæren. Naar Poiret bestemmer Faderen som Deus a se, Sønnen som Deus ex se, d. h. Aand som Deus ad se refluens, eller den første som cogitatio directa, se quærens? den anden som cogitatio sui reflexa se ipsam adepta, den tredie som cogitatio se inventam sibi exponens et patefaciens [39]), eller naar Angelus Silesius synger i sin cherubinischer Wandersmann:

---

[37]) Miscellan. IV. Remarque sur le livre d'un Antitrinitaire (anført af Twesten, Dogm. II, 1. S. 212): Je ne trouve rien dans les créatures de plus propre à illustrer ce sujet, que la reflexion des esprits, lorsqu'un même esprit est son propre objet immediat, et agit sur soi même en pensant à soi même et a ce qu'il fait. Car le redoublement donne un image ou ombre de deux substances respectifs dans une même substance absolue, savoir de celle qui entend, et de celle qui est entendue; l'un et l'autre de ces êtres est substantiel, l'un et l'autre est un concret individu, et ils diffèrent par des relations mutuelles, mais ils ne sont qu'une seule et même, une substance individuelle absolue. Opp. I, p. 14, kalder han Faderen intellectivum, Sønnen intelligibile, d. h. Aand intellectio.

[38]) Jfr. Frauenstädt, die Menschwerdung Gottes, S. 86.

[39]) Cogitationes rationales de Deo, anima et malo, s. Twesten, v. anf. St. S. 211 f.

Gott küßt sich in sich selbst; sein Kuß der ist sein Geist;
Der Sohn ist's, den er küßt, der Vater, der es leist't[40]),

saa giver Daumer en rigtig Forklaring af det Sidste og med det Samme ogsaa af det Første, naar han siger: Gud er Fader som sin absolute Selvbevidsthedś Subject, Søn som dens Object, Aand som denne rene Act, hvorved han adskiller sig fra sig selv, eller skiller sig i Subject og Object, og sammenfatter begge i Eet[41]). Til denne Række hører ogsaa Lessing's Deduction af Trinitetslæren, hvilken Schelling kalder det Speculativeste af Alt, hvad Lessing nogensinde har skrevet[42]). Det eneste, alfuldkomne Væsen — siger Lessing — har fra Evighed af ikke kunnet beskjæftige sig med Andet end med Betragtningen af det Alfuldkomne. Det Alfuldkomne er det selv, altsaa har Gud fra Evighed af kuns kunnet tænke sig selv. Men Forestillen, Villen og Skaben er Eet hos Gud. Man kan altsaa sige: Alt, hvad Gud forestiller sig, skaber han ogsaa. Gud tænkte sig fra Evighed af i al sin Fuldkommenhed, d. e. Gud skabte sig fra Evighed af et Væsen, som ikke manglede nogen Fuldkommenhed, som han selv besad. Dette Væsen kalder Skriften Guds Søn, eller, hvad der endnu vilde være bedre, Gud Sønnen: en Gud, fordi han ikke mangler nogen af de Egenskaber, som tilkomme Gud; en Søn, fordi, efter vore Begreber, det, som forestiller sig Noget, synes at have en vis Prioritet for Forestillingen. Dette Væsen er Gud selv, og kan ikke adskilles fra Gud, fordi man tænker det, saasnart man tænker Gud, og fordi man ikke kan tænke det uden Gud, d. v. s. fordi man ikke kan tænke sig Gud uden Gud, eller fordi den ingen Gud vilde være, som man berøvede Forestillingen om sig selv. Man kan kalde dette Væsen et Billede af Gud, men et identisk Billede. Jo mere to Ting have tilfælleds med

---

[40]) VI, 238.

[41]) Andeutung eines Systems speculativer Philosophie, S. 3.

[42]) Schelling, Vorlesungen über die Methode des acad. Studium, S. 184.

hinanden, desto større er Harmonien imellem dem. Den største Harmonie maa altsaa finde Sted mellem to Ting, der have Alt tilfællleds med hinanden, d. e. mellem to Ting, som tilsammen kun ere eet. To saadanne Ting ere Gud og Gud Sønnen, eller Guds identiske Billede; og den Harmonie, der er imellem dem, kalder Skriften Aanden, som udgaaer fra Faderen og Sønnen. I denne Harmonie er Alt det som er i Faderen, og altsaa ogsaa Alt, som er i Sønnen; denne Harmonie er følgelig Gud. Men den er Gud saaledes, at den ikke vilde være Gud, naar Faderen ikke var Gud og Sønnen ikke var Gud, og at begge ikke kunne være Gud, hvis denne Harmonie ikke var; d. e. alle tre ere Eet[43]).

Ogsaa hos Schelling og Hegel findes der Constructioner, som ganske høre til denne Classe. Det absolut Ideales selvstændige Erkjenden af sig selv — siger den Første — er en evig Forvandling af den rene Idealitet til Realitet. Al blot endelig Forestillen er efter sin Natur kun ideal: Absoluthedens Repræsentationer derimod ifølge deres Natur reale, fordi den er det, hvorved det Ideale er absolut realt. Det Absolute bliver sig derfor ikke objectivt i et blot idealt Billede af sig, men i et Afbillede, der tillige er det selv, et virkeligt andet Absolut. Det lægger hele sin Væsenhed over i det, hvori det bliver objectivt. I sin selvstændige Produceren danner det sig ind, skuer det sig ind i det Reale, hvorved dette bliver selvstændigt og isigværende ligesom det første Absolute. Dette er dets ene Side. Men det er dog kun absolut og selvstændigt i det Absolutes Selvobjectivering, og følgeligen kun isandhed isigværende forsaavidtsom det tillige er i det Absolute; og dette er dets anden, ideale eller subjective Side. Det er altsaa kun absolut realt forsaavidtsom det er absolut idealt, og omvendt[44]). Paa lignende Maade siger

---

[43]) Lessing, das Christenthum der Vernunft, WW. VII, S. 142 ff. Jfr. die Erziehung des Menschengeschlechts, §. 73, WW. VI, S 322. f., hvor denne Guds reflexive Forestillings selvstændige Realitet bevises ved en Art ontologisk Argument.

[44]) Schelling, Philosophie und Religion, S. 28.

Hegel: Gud er Aanden, den rene Videns Virksomhed, den hos-sigværende Virksomhed. Den rene Virksomhed er Viden, den maa sættes i sine Momenter: til Viden hører et Andet, som vides, og idet denne Viden veed det, tilegner den sig det. Heri ligger, at Gud, det evigt i og for sig og for sig Værende, evigt avler sig som sin Søn, adskiller sig fra sig: den absolute Dom (Urtheil — Sondring). Men det, som saaledes adskiller sig fra sig selv, har ikke Form af en Andetværen, men det Adskilte er umiddelbart kun det, fra hvilket det er adskilt. Gud er Aand, ingen Dunkelhed, ingen Skygge eller Blanding trænger sig ind i dette rene Lys [45]).

Disse Constructioner af Treenigheden udaf den menneskelige Bevidsthed have alle den Feil, at de allerede forudsætte Gud som forestillende Aand, da dog denne Tilværelsesform for Aanden først kan indtræde derved, at det Absolute udtræder i Verden. Dette har Hegel godt indseet, naar han tilføier følgende Bemærkning ved det nysanførte Sted: Vi sige: Gud avler evigt sin Søn, paa denne Maade begynde vi med at tale om Gud: han gjør dette o. s. v., men vi maa vide, at Gud er selve denne Gjøren. Gud er Begyndelsen, han gjør dette; men ligesaameget er han ogsaa blot Enden, Totaliteten, først saaledes, som Totalitet, er Gud Aanden. Gud blot som Fader er endnu ikke det Sande; han er tværtimod Begyndelse og Ende, han er sin Forudsætning, gjør sig selv til Forudsætning, han er den evige Proces [46]). Gud gjør sig selv til Forudsætning og denne Forudsætning er endnu ikke den sande Gud — det er det Samme, som Schelling udtrykte saaledes, at Gud først fremgaaer som existerende Gud af en fra hans Existents forskjellig og dog med den identisk Grund [47]); eller som naar Jacob Bøhme opfatter Faderen, som den der ikke allerede selv er Noget, men først Villien

---

45) Hegel, Religionsphilosophie, II, S. 185. Jfr. Gesch. d. Philos. III, S. 13.

46) Religionsphil. p. anf. St. jfr. S. 199.

47) Untersuchungen über das Wesen der menschl. Freiheit. Phil. Schriften, I, S. 429 ff.

til Noget, som den dunkle Drift til Selvaabenbaring[48]. Det er vel den sig til Fødselen fremtrængende Aand, der bestemmer det absolute Livs Articulation og Bevægelse; men den første Existents, som den giver sig, er endnu ikke dens Existents som forestillende Bevidsthed, fra hvilken hine Constructioner gaae ud.

Hermed hænger en anden Mangel sammen, som er antydet i de Udsættelser, som Schelling har gjort ved Lessings Construction af Trinitetslæren. Dennes Mangel er efter Schelling, at den ikke sætter denne Idee i Forbindelse med Verdens Historie og altsaa ikke begriber det Endelige, saaledes som det er i Guds evige Anskuelse og viser sig som en lidende, Tidens Skjæbner underkastet Gud, som den evige af Alfaders Væsen fødte Guds Søn[49]. Denne Dadel rammer nu vel forsaavidt ikke Lessing, som han kun adskiller Sønnen og Verden som Guds i Eet sammenfattede og adsplittede Forestilling om sine Fuldkommenheder (hvorom siden): men væsentligt er det, at blive sig bevidst, at Sønnen i den speculative Trinitetslære ikke kan være et supramundant, hiinsidigt Væsen, men alene Verden eller den endelige Bevidsthed selv. Saaledes opfatter Schelling paa et andet Sted Treenigheden som Symbol paa det Endeliges Eenhed med det Uendelige i det Evige: thi det Endelige er, forsaavidt det er i det Absolute, ligesaavel absolut, som det Uendelige og Evige, der er det Ab-

---

48) **Mysterium magnum**, 7, 6 ff.: Das aber gesagt wird von Gott, er sei Vater, Sohn und heil. Geist, das ist gar recht gesagt; allein man muß es erklären, sonst begreift's das unerleuchtete Gemüthe nicht. Der Vater ist erstlich der Wille des Ungrundes, er ist außer aller Natur oder Anfange der Wille zum Ichts, der faßet sich in eine Lust zu seiner Selbstoffenbarung. Und die Lust ist des Willens oder Vaters gefaßte Kraft, und ist sein Sohn, Herze oder Sitz, der erste ewige Anfang im Willen, und wird darum ein Sohn genannt, daß er im Willem einen ewigen Anfang nimmt, mit des Willens Selbstfaßung. So spricht sich nun der Wille durch das Faßen aus sich aus, als ein Aushauchen oder Offenbarung, und dasselbe Ausgehen vom Willen im Sprechen oder Hauchen ist der Geist der Gottheit oder die dritte Person, wie es die Alten gegeben haben.

49) Schelling, Vorles. über die Methode des acad. Studium, S. 184.

solute selv[50]). I Overeensstemmelse hermed bestemmer Hegel den absolute Aand som det evige sig selv lige Væsen, der bliver sig et Andet og veed dette som sig selv; som det Uforanderlige, der er dette ved bestandig at vende tilbage til sig fra sin Andetværen; som Bevidsthedens skeptiske Bevægelse, dog saaledes at det forsvindende Objective bliver, eller i sin Bliven har Betydningen af Selvbevidsthed. Dette er i den christelige Religion forestillet saaledes, at det evige Væsen bliver sig et Andet, skaber Verden; denne er sat som et Andet. Hertil kommer da endnu det Moment, at dette Andet i og for sig ikke er et Andet for det guddommelige Væsen, men at det er det guddommelige Væsens Phænomen. Heri ligger da for det Tredie Ligheden af det Andet og det evige Væsen, Aanden, det Andets Tilbagevenden i det Første[51]).

Om den logiske Construction af Treenighedslæren hos Augustin og om det, som vi have fundet hos Poiret, mindes vi ved Daubs Distinction mellem Deus a quo, in quo, et cui satis est Deus, eller Faderen, og Deus qui est a Deo, in Deo, Deoque satis, eller Sønnen; det tredie Moment, eller Aanden, maatte være Eenheden af begge; men dette Moment faaer Daub

---

[50]) Neue Zeitschrift für speculative Physik, I, 1. S. 77: Til dette Standpunct har Fichte ogsaa hævet sig i sine sidste Aar, og fra det har han leveret en Paraphrase af det første Vers i den johannæiske Prolog, der som et Sidestykke til den socinianske maa staae her. Anweisung zum seligen Leben, S. 165. In Summa: jeg vilde udtrykke disse 3 Vers (Joh. I, 1—3) saaledes i mit Sprog. Ligesaa oprindelig som Guds indre Væren er hans Tilværelse, det Sidste er uadskilleligt fra det Første, og er selv ganske ligt med det Første, og denne guddommelige Tilværelse er i sin Materie nødvendigen Viden: og i denne Viden alene er en Verden og alle Ting, som forefindes i Verden, blevne virkelige. — I den, denne umiddelbare guddommelige Tilværelse, var Livet, den dybeste Grund til al levende — Tilværelse, og dette Liv blev i det virkelige Menneske Lys, bevidst Reflexion; og dette ene, evige Urlys skinnede evigt gjennem Mørket i de lavere og uklare Trin af det aandelige Liv, bar dem useet og opholdt dem i Tilværelsen, uden at Mørket begreb det.

[51]) Hegel, Gesch. der Philos. III, S. 8. Jfr. Encyclop. §. 567; vermischte Schriften (WW. XVII) S. 523.

kun ufuldkomment ud i sin Fremstilling [52]). Bedre er dette lykkedes Marheineke. Umiddelbart og abstract — siger han — er Gud kun Identiteten, den Væren, som ikke er Tænken, eller kun an sich Aand. For virkeligt at være dette, adskiller han sig fra sig, stiller sig som et Andet ligeoverfor sig, og idet han i denne Andetværen er for sig, refererer sig til selv, igjen ophæver den satte Forskjel, er han i og for sig og for sig Værende, eller Aand [53]).

Kaste vi fra dette Standpunct et Blik tilbage paa den kirkelige Treenighedslære, saa ville vi vistnok neppe gjenkjende den i den speculative, som er traadt i dens Sted. Denne Differents ere de Mænd, som have opstillet den speculative Trinitetslære, tildeels sig meget vel bevidste, og de udlede den af Forskjellen mellem Menighedens blot forestillende Bevidsthed, paa hvis Grund det kirkelige Dogma udfoldede sig, og den begribende Tænkning. For den sidste ere, efter Hegel, hine Momenter i det absolute Liv Forskjelle, der ligesaa umiddelbart opløses som sættes, og ligesaa umiddelbart sættes som opløses; hvilkese Begreber, der kun ere det, at have deres Modsætning i sig, og kun at finde Hvile i det Hele; saaat det Sande og Virkelige blot er denne i sig kredsende Bevægelse. Men Menighedens Forestilling har Indholdet uden dets Nødvendighed, og bringer istedetfor Begrebets Form de naturlige Forhold mellem Fader og Søn ind i den rene Bevidstheds Rige. Benævnelsen af det tredie Moment som Aand, skjøndt i og for sig mere passende til Begrebet end Benævnelserne for de to første, passer dog ikke til disse, da en Categorie som Kjærlighed var mere skikket til at betegne deres høiere Eenhed. Dog, om vi ogsaa lode Benævnelserne gaae, saa træde deels Momenterne i Væsenets Bevægelse for Forestillingen ud fra hinanden som isolerede, faste Substantser eller end og Subjecter; deels træder Forestillingen tilbage fra denne sin rene Gjenstand, denne er for den et Andet, i hvilket den ikke

[52]) Theologumena, især p. 110. Jfr. mine Characteristiken und Krit. S. 86 f.

[53]) Grundlehren der christl. Dogmatik, S. 260 o. fl. St.

begriber Aandens Natur og sig selv som Moment[54]). — Denne uforbeholdne Adskillelse af sin Trinitet fra den kirkelige er Hegel dog ikke altid bleven tro. Navnligen i Forelæsningerne over Religionsphilosophien, der ved deres altfor store Eftergivenhed mod den religiøse Forestilling have foraarsaget mange Misforstaaelser og Forvirringer, som nu først lidt efter lidt løse sig, taler han ikke sjeldent saaledes som om han havde isinde at forsvare det kirkelige Dogma som saadant. Mod denne Sandhed, at Gud er den treenige — bemærker han her, kommer Forstanden frem med sine Endeligheds-Categorier: Tre kunne ikke være Een o.s.v. Men om Tre som Tal er her slet ikke Tale, det er aldeles tankeløst og begrebsløst at bringe denne Form ind her[55]). Hvorimod skal man ikke turde gjøre Tallets Categorie gjældende? mod den hegelske eller mod den kirkelige Trinitet? At gjøre det mod den første er endnu ikke falden Nogen ind, fordi Momenterne, der dialectisk gaae over i hinanden, ikke ere stadige nok til at tillade nogen Tælling; men i Kirkelæren staae disse Momenter, efter Hegels egen Erklæring, fast som forsigværende Subjecter, og følgeligen kunne de ikke blot, men de maae endogsaa tælles. Mod Kirkelæren har altsaa det, som Hegel kalder at bringe Endelighedens Categorier ind, sin fulde Ret, som han selv paa andre Steder har anerkjendt[56]). Hvorfor da dadle dette her og derved berede de Orthodoxe en skuffende Glæde, Rationalisterne en ufortjent Ærgrelse? Ja Hegel tager sig endogsaa i Religionsphilosophien af Forestillingen om Personer til Betegnelse af det absolute Livs Momenter. At tænke tre Personer som Eet, siger han, skulde synes umuligt, fordi Personen er en i sig afsluttet, haard Forsigværen: men seer man nærmere til, saa er det just Personlighedens Characteer, at ophæve denne Isolering; i Kjærligheden, Familien, Venskabet, opgiver Personen sin Sær-

[54]) Hegel, Phänomenol. S. 577 f.; Religionsphilos. I, S. 122. II, S. 197.

[55]) Hegel, Religionsphilosophie, II, S. 186. Ganske paa samme Maade havde Kirkefaderen Basilius betegnet denne Tællen som raa, ἀπαιδευτον.

[56]) F. Ex. just i det anførte Sted af Phänomenologien.

kun ufuldkomment ud i sin Fremstilling [52]. Bedre er dette lykkedes Marheineke. Umiddelbart og abstract — siger han — er Gud kun Identiteten, den Væren, som ikke er Tænken, eller kun an sich Aand. For virkeligt at være dette, adskiller han sig fra sig, stiller sig som et Andet ligeoverfor sig, og idet han i denne Andetværen er for sig, refererer sig til selv, igjen ophæver den satte Forskjel, er han i og for sig og for sig Værende, eller Aand [53].

Kaste vi fra dette Standpunct et Blik tilbage paa den kirkelige Treenighedslære, saa ville vi vistnok neppe gjenkjende den i den speculative, som er traadt i dens Sted. Denne Differents ere de Mænd, som have opstillet den speculative Trinitetslære, tildeels sig meget vel bevidste, og de udlede den af Forskjellen mellem Menighedens blot forestillende Bevidsthed, paa hvis Grund det kirkelige Dogma udfoldede sig, og den begribende Tænkning. For den sidste ere, efter Hegel, hine Momenter i det absolute Liv Forskjelle, der ligesaa umiddelbart oploses som sættes, og ligesaa umiddelbart sættes som oploses; hvilekse Begreber, der kun ere det, at have deres Modsætning i sig, og kun at finde Hvile i det Hele; saaat det Sande og Virkelige blot er denne i sig kredsende Bevægelse. Men Menighedens Forestilling har Indholdet uden dets Nødvendighed, og bringer istedetfor Begrebets Form de naturlige Forhold mellem Fader og Søn ind i den rene Bevidstheds Rige. Benævnelsen af det tredie Moment som Aand, skjøndt i og for sig mere passende til Begrebet end Benævnelserne for de to første, passer dog ikke til disse, da en Categorie som Kjærlighed var mere skikket til at betegne deres høiere Eenhed. Dog, om vi ogsaa lode Benævnelserne gaae, saa træde deels Momenterne i Væsenets Bevægelse for Forestillingen ud fra hinanden som isolerede, faste Sub[illegible] og Subjecter; deels [illegible] rene Gjenstand, de[illegible]

[52] Theologume[illegible] S. 86 f.

[53] Grundlehr[illegible]

begriber Aandens Natur og sig selv som Moment[54]). — [illegible]
uforbeholdne Adskillelse af sin Trinitet fra den kirkelige er [illegible]
dog ikke altid bleven tro. Navnligen i Forelæsningerne ov[illegible]
ligionsphilosophien, der ved deres altfor store Eftergivenhe[illegible]
den religiøse Forestilling have foraarsaget mange Misforst[illegible]
og Forvirringer, som nu først lidt efter lidt løse sig, tal[illegible]
ikke sjeldent saaledes som om han havde isinde at forsva[illegible]
kirkelige Dogma som saadant. Mod denne Sandhed, a[illegible]
er den treenige — bemærker han her, kommer Forstande[illegible]
med sine Endeligheds-Categorier: Tre kunne ikke være Ee[illegible]
Meno in Tre som Tal er her slet ikke Tale, det er aldel[illegible]
keløst og begrebsløst at bringe denne Form ind her[55]). [illegible]
mod skal man ikke turde gjøre Tallets Categorie gjældende [illegible]
den hegelske eller mod den kirkelige Trinitet? At gjøre de[illegible]
den første er endnu ikke falden Nogen ind, fordi Momen[illegible]
der dialectisk gaae over i hinanden, ikke ere stadige nok [illegible]
tillade nogen Tælling; men i Kirkelæren staae disse Mom[illegible]
efter Hegels egen Erklæring, fast som forsigværende Sub[illegible]
og følgeligen kunne de ikke blot, men de maae endogsaa [illegible]
Mod Kirkelæren har altsaa det, som Hegel kalder at bring[illegible]
deligheds Categorier ind, sin fulde Ret, som han selv pa[illegible]
dre Steder har anerkjendt[56]). Hvorfor da dadle dette [illegible]
derved berede de Orthodoxe en skuffende Glæde, Nationa[illegible]
en ufortjent Ærgrelse? Ja Hegel tager sig endogsaa i [illegible]
onsphilosophien af Forestillingen om Personer til Betegn[illegible]
det absolute Livs Momenter. At tænke tre Personer so[illegible]
siger han, skulde synes umuligt, fordi Personen er en i [illegible]
sluttet, haard [illegible]n: men seer man nærmere til, [illegible]
[illegible] Characteer, at ophæve denne Isol[illegible]
[illegible] Pers[illegible], Be[illegible] opgiver Personen si[illegible]

[illegible] gionsphilos. I, S. [illegible]

[illegible] 86. Ganske paa samm[illegible]
[illegible]et denne Tællen som ra[illegible]

[illegible]hänomenologien.

Stilhed og fætter sig i Identitet med Andre[57]). Men er da denne den endelige Personligheds Dialectik paa nogen Maade tilstrækkelig til at gjøre denne Categorie tjenlig til Udtryk for det, som den her skal betegne, og maa ikke den, som paa Hegels Ord beholder den, nødvendigviis blive staaende i den meest uadæquate Forestilling? Selv Jacob Böhme har her viist sig mere behjertet mod Kirkelæren, idet han udtrykkeligt forkastede det, at betegne de tre Momenter i det guddommelige Væsen som tre Personer[58]). Et lignende Indtryk gjør det, naar man seer Marheineke paa præstelig Viis haandtere de orthodoxe Formler om Homousie og Agennesie som gyldne Kar for evige Sandheder, og, medens han forkaster Sabellianismen som Tilbagefald til Jødedommen og Arianismen som Tilbagefald til Hedenskabet, hører ham prise Athanasius's Lære som den første speculative, siger og skriver speculative, Udvikling af de i Christendommen indeholdte Sandheder[59]).

Dog, det er endnu ikke de rigtig orthodoxe Philosopher; dem skulle vi nu først lære at kjende: det er de efter- og overhegelske Speculanter, der for at forbinde Troens Saar, for at berøve Philosophien de farlige Tænder — — hører I Trompeten? det kommer ned ad Gaden; Dulcamara eller hans Tjener holder stille paa Hesten; saa hør dog efter Godtfolk, han vil tale! **Vi bekjende os i den allerfuldkomneste Ordbetydning og uden nogensomhelst hemmelig eller aabenbar Omtydning til den gamle christelige Lære om**

[57]) Religionsphilos. II, S. 196 f.

[58]) **Mysterium magnum**, 7, 5: Wir Christen sagen, Gott sei dreifaltig, aber im Wesen; daß aber insgemein gesagt wird, Gott sei dreifaltig in Personen, das wird von den Unverständigen übel verstanden, und auch wohl von theils Gelehrten — . — 11: Allhie kann man mit keinem Grunde sagen, daß Gott drei Personen sei, sondern er ist dreifaltig in seiner ewigen Gebärung; er gebäret sich in Dreifaltigkeit, und ist in dieser ewigen Gebärung doch nur ein ewig Wesen und Gebärung zu verstehen, weder Vater, Sohn noch Geist, sondern das Eine, ewige Leben oder Gut.

[59]) Grundlehren der christlichen Dogmatik, S. 127 ff. 183 ff.

Faderen, Sønnen og Aanden, som en tredobbelt Personlighed, eller Selvhed eller Jeghed i Gud. Vi holde det simple, ophøiede Udtryk, som ikke en enkelt Tænker, men de første christelige Aarhundreder have opfundet, at Faderen fra Evighed afføder den guddommelige Søn, og at ligeledes fra Evighed af Aanden som tredie og begge liig udgaaer fra Faderen og Sønnen, (fraregnet den billedlige Form i disse Ord, for hvilke der imidlertid vanskeligt turde findes mere betegnende), for det reneste og fuldkomneste, der overhovedet lod sig finde, naar Opgaven var, at udtale Begrebet af Eenheden og Fleerheden i Gud og Forholdet i denne Fleerhed paa dem eenfoldigste og simpleste Maade[60]).

Lad os see, hvorledes dette hænger sammen med Weiße's øvrige Philosopheren. De ældre philosophiske Systemers Theisme var ved den nyeste Vending, Speculationen havde taget, gaaet over i en mere eller mindre decideret Pantheisme. Publicum, ligesom ogsaa de Philosopher, om hvilke vi tale[61]), gyste for denne Lære, og vilde gjerne tilbage til Theismen, til Egyptens behagelige Kjødgryder: men da de dog ogsaa vare Philosopher og ikke blot Publicum, saa kunde de ikke bringe dette over deres Hjerte; opvoxede i pantheistiske Skoler, kunde de ikke løsrive sig fra denne Retning; desuden vilde det jo være et Tilbageskridt at vende tilbage til den gamle Theisme, og de unge, opadstræbende Mænd kunde ikke engang finde sig i at blive staaende, de vilde fremad. Hvad skulde de nu gjøre? De maatte vel istedetfor Theisme og Pantheisme bringe et Nyt, et Tredie paa Bane? Rigtig; de toge nemlig de to gamle Sy-

[60]) Weiße's egne Ord, die Idee der Gottheit, S. 273.

[61]) Til hvilke blandt Andre ogsaa Daumer hører i dette Punct, idet han i sin Andeutung eines Systems speculativer Philosophie fremsætter Forestillinger, der ganske ligne Weiße's, som vi nu skulle anføre.

stemer og rørte dem sammen til Eet, og saaledes havde de opstillet et Tredie og ogsaa et Nyt, forsaavidt en saadan Sammenblanding endnu aldrig var falden Nogen ind. Theismus og Pantheismus vare hidtil blevne præsenterede som forskjellige Retter; vore unge Philosopher lode sig give begge Dele, og Bordselskabet beundrede deres Appetit. Weiße fortæller os selv med megen Aabenhjertighed, at den gamle theistiske Physicotheologie fra Teleologien i Verden havde sluttet sig til et personligt Ophav til samme udenfor Verden, og at Pantheismen havde hævet Verdens immanente Hensigtsmæssighed til en intramundan, upersonlig Gud; hvis nu hans (Weiße's) egen Theorie skulde holde sig i sin Stilling over begge de gamle (og det maa den vel for enhver Priis), saa kan den ikke Andet end at antage begge Dele, en Gud udenfor Verden og en Gud i Verden, en personlig Gud og en paa en Maade upersonlig Gud [62]). Absolut upersonligt tør nemlig heller ikke dette andet Absolute være; thi Gud, siger Weiße, kan kun være Person, naar han ikke blot er een Person: Personen er kun Person ved at have andre Personer af lige Væsen overfor sig[63]). En farlig Sætning for Theismen! Thi nu kunde en Anden sige: Godt, en Person er kun en saadan derved, at den har andre med sig lige ligeoverfor sig; men det, som har noget Andet med sig ligt ved Siden af sig, er endeligt: Personligheden er følgelig kun en Endelighedens Categorie, uanvendelig paa det absolute Væsen. Dog herom skulle vi tale paa et andet Sted; Weiße udleder som sagt af et Argument, der kunde synes at ophæve een Personlighed i Guddommen, tvertimod flere guddommelige Personligheder. Endnu har han rigtignok kun to saadanne; men nu husker han heldigviis fra den speculative Logik, at Forskjellen mellem to Momenter uden Formidling bliver til Modsigelse, og nu bliver der sat et tredie Moment i Gud, og det ligeledes i Form og Betydning af Personlighed, og i det skal hine to Momenters Eenhed, der ellers kun vilde blive en in-

---

62) Weiße, die Idee der Gottheit, S. 257.
63) A. anf. St. 255.

dre, udtrykkeligt stadfæste og befræfte sig [64]). Men hvorledes kan da den logiske Sætning om to Momenters Eenhed i et høiere Tredie anvendes paa tre Personer? kunne da to Personer, naar det skal være Alvor med dette Udtryk, være i en tredie? De maatte være i den enten som to Embryoner i een Moder, eller som to Mennesker under een Kappe: i første Tilfælde ere de to ingen virkelige Personer, men kun den tredie er det, i det andet er den tredie det ikke, men kun de to. Men ligegyldig herved udtaler Weiße blot desto eftertrykkeligere og skarpere den discrete Treheb af guddommelige Personer, idet han bestemmer den som et tredobbelt Selvhedens Middelpunct i Gud, en tredobbelt Jeghed. Et eneste Absolut kunde ikke være et Jeg, de uendelig mange Jeger ere ikke absolute; men tre saadanne, mener Weiße, kunde dog vel nok holde sig som absolute under Beskyttelse af en høiere Eenhed, som man ikke behøver at bestemme nærmere, og de have da ved deres Fleerhed den Fordeel, tillige at være personlige [65]).

Men hvor bliver det upersonlige, intramundane Absolute af, som var lovet Pantheismen for at stille den tilfreds? — Hør! et nyt Trompetstød: Ogsaa herom — bliver der kund-

---

64) P. anf. St. 271.

65) Weiße, p. anf. St. 272: Der er et tredobbelt Selvhedens Middelpunct i Gud, en tredobbelt Jeghed, om hvilken vi her maae udtale den Sætning, at Selvhedens Princip, Aandens evige og nødvendige Formbestemmelse overhovedet, kun i den er bevaret, og dog tillige saaledes optaget i den høiere Eenhed, der tilkommer den absolute Aand og udgjør dens Substants, at denne tredobbelte Jeghed, i Modsætning til den uendelige Fleerhed, i hvilken Aanden afsplitter sig paa Endelighedens Trin, udgjør den absolute Aands væsentlige Formbestemmelse paa dette høieste Trin af dens Begrebsudvikling. Jfr. Samme i Fichte's Zeitschrift für Philos. und spec. Theol. I, S. 200: Da al reel Tilværelse bestaaer i en Specificeren af den tomme, metaphysiske Uendelighed, saa maa ogsaa det Urvirkelige, d. e. den personlige Gud, først sætte sig selv eller sin egen Personlighed i qvantitativ Form ved en Urspecification, der maa tænkes som lige evig med hans Væsen, og hvis Exponent Tretallet er.

gjort os, — kunne vi opstille en Theorie, der, saa paradox den ved første Diekast kan synes, ved en omhyggelig og fordomsfri Overveielse vil vise sig at være den eneste videnskabeligt grundfæstede [66]. Oprindeligen var ogsaa det andet Moment i det guddommelige Væsen personligt ligesom det første og tredie; men efterat Verden var skabt, fattede det den frie Beslutning, at hengive sig til denne, at gaae ind i den, for ved en midlertidig Opgivelse af sin egen guddommelige Personlighed at hæve Verden til den guddommelige Tilværelses Værdighed og Herlighed [67]. Idet nemlig dette andet guddommelige Selv, eller Sønnen, gaaer ind i Verden, gaaer han nødvendigviis først under i den, han døer, d. v. s. den Personlighedens Skikkelse, i hvilken han fra Evighed af er hos Faderen, negeres hos ham, og ophæves i den upersonlige Almindelighed eller Potentialitet, af hvilken Creaturernes uendelige Fleerhed og Mangfoldighed skal fremgaae. Men fra denne Forvandlingstilstand dukker han i Tidens Løb og i Udviklingen af Verdensvæsenet igjen op til aandelig Selvhed og Personlighed, og feirer saaledes sin Opstandelse [68]. Den guddommelige Personlighed, der (theistisk) staaer ligeoverfor Verden, er altsaa kun een. Med Hensyn til den anden indrømmes der (Pantheismen), at den er hengivet til Verden og i den opstaaer i Skikkelse af de creaturlige Personligheder. Den tredie Personlighed, Aandens, der før fremtraadte som det Baand, der sammenknyttede den første og anden Personlighed (dette Baands Qvalitet have vi ovenfor nærmere lært at kjende), fremtræder nu tillige som det Baand, der sammenknytter Gud, Verdens Fader og Skaber, med hans Skabning [69]. Men naar denne tredie Personlighed ikke som den anden er gaaet under i Verden og den creaturlige Personlighed, staaer den da ikke — maae vi her spør-

---

[66]) Weiße, die evangelische Geschichte, II, S. 524.

[67]) Die Idee der Gottheit, S. 270.

[68]) Die evangelische Geschichte, II, S. 525 f.

[69]) Die Idee der Gottheit, S. 275.

ge — ligesom den første overfor Verden? Ikke saa udtrykkeligt, svarer Weiße, og lader os herved tænke os hvad vi ville, eller hvad vi kunne. — Dog efter gammel Skik og Brug maa en Philosophs Verdensanskuelse ogsaa have en Slutning. Saa forjætter han os da, at de mange Personligheder i den creaturlige Verden engang — uden Tilintetgjørelse af deres Selvstændighed — skulle ophæves til den guddommelige Aands ene Personlighed [70]): d. e. de skulle vedblive at være mange endelige Aander og dog tillige blive den ene absolute Aand.

Altsaa derfor, gode Hegel, har du fundet dine dybsindige Categorier: Bliven til Andet og Udtræden af sig (Entäußerung), Negation og Negationens Negation, Momenternes Ophævelse i et Høiere, at en raa Phantasies crudeste Misfostre, ved hvilke den afsindigste Gnostiker ikke vilde have skammet sig, skulde lade sig indfatte i dem? Tre Personer, udtrykkeligt bestemte som forskjellige Bevidsthedsmiddelpuncter, skulle dog være absolute; to saadanne Personer skulle i en tredie Person forenes til en Eenhed, der er mere end en blot Overeensstemmelse; en Person og tilmed en absolut, skal en Tidlang blive borte for sig selv, blive upersonlig, splittes ad i en uendelig Mængds endelige Personligheder, ligesom en Kartoffelstamme i Knolde, men efterat en vis Tid er forløben igjen erholde sin Personlighed, hvorhos tillige de i den mellemliggende Tid opstaaede creaturlige Personligheder uden at ophøre at være mange og fra hinanden adskilte, skulle flyde sammen i den guddommelige Aands ene Personlighed. — Hvor er Symbolum Quicunque? Ræk mig det! før vil jeg ti Gange sværge paa det før jeg blot een eneste Gang vil kalde vor Philosophs Sætninger andet end Afsindighed.

Og hvorledes har det sig da nu med det Øiemeed, for hvis Skyld Fornuften har maattet udholde alle disse Qvaler, nemlig det, at kunne forkynde for Verden, der igjen er bleven kirkelig, at man bekjender sig til den gamle christelige Treenighedslære i den allerfuldstændigste Ordbetydning og uden nogensomhelst aa-

70) P. anf. St. S. 276.

benbar eller hemmelig Clausul? — En Guds Søn, der har tabt sin Personlighed, der upersonlig som den manichæiske Jesus patibilis er skjult i Verden, istedetfor at sidde i Himlen ved Faderens Høire, og derfra at regjere Verden — var vor Philosoph kommen med disse Varer, jeg vil ikke sige til det gamle Constantinopel eller Alexandrien, men paa Calvins Tider til Torvet i Genf, man skulde nok have lært ham, hvad kirkelig Treenighedslære og fuldstændig, uforfalsket Bekjendelse af samme vil sige.

§. 33.

Om Guds Personlighed.

At Gud er personlig — Personlighed taget i Betydningen af i sig identisk Selvbevidsthed og intelligent Selvbestemmelse [1]) — er i den Grad Grundforudsætningen for den christelige Lære om Gud, at det vilde være overflødigt, af Skriften og de rettroende Kirkelærere at anføre Beviissteder for denne Forestilling. Selv de spidsfindigste Hoveder blandt de sidste, der forøvrigt gjorde sig skyldige i alleslags Kjætterier, faldt det aldrig ind at tvivle derpaa. Naar vi hos Origenes støde paa den Forestilling, at Gud, da det Ubegrændsede er ufatteligt, som grændseløs Magt ikke vilde begribe sig selv [2]); saa kunne vel Læsere i vor Tid deri finde en Overeensstemmelse med nyere Indvendinger mod Guds intelligente Personlighed; men Origenes tvivlede saalidet paa denne, at han, just fordi den stod for ham som en fast Forudsætning, tænkte sig den guddommelige Magt begrændset forat den kunde omfattes af den guddommelige Selvbevidsthed. Saaledes

[1]) S. Jacobi, über die Lehre des Spinoza, S. 337: Selvbevidsthedens Eenhed udgjør Personaliteten, og ethvert Væsen, der har Bevidstheden om sin Identitet, er en Person. — Person, d. e. et ved Fornuft sig selv bestemmende Væsen.

[2]) Orig. de princip. II, 9, 1: ἐαν — ᾐ ἀπειρος ἡ θεια δυναμις, ἀναγκη αὐτην μηδε ἑαυτην νοειν τη γαρ φυσει το ἀπειρον ἀπεριληπτον.

kunde man maaskee ogsaa blive bange, naar man læser hos Scotus Erigena, at Gud ikke veed hvad han er; men dette kommer, som der strax efter siges, kun deraf, at Gud ikke er noget Hvad, d. e. at Endelighedens Catcgorier, og følgelig ogsaa Categoren τι, ikke finde nogen Anvendelse paa ham[3]). Forøvrigt kunde vistnok den platoniske Idee om Gud som den der staaer ἐπεκεινα της ἐσιας[4]), der tidlig fandt Indpas hos Kirkelærerne, blive farlig for Forestillingen om en personlig Gud. Ligesom Plotin havde frakjendt Gud Tænkningen, fordi den indeholder en Duplicitet, der ikke lod sig forene med το ἁπλως ἐν[5]): saaledes erklærede ogsaa Areopagiten Dionysius udtrykkeligt, at Gud hverken havde eller var Aand eller Forstand; men idet han sætter til, at Gud ligesaalidet er aandløs og forstandsløs, men paa overvæsentlig Viis ligesaavel ophøiet over Bejaelsen som over Benægtelsen[6]): saa bliver Forestillingen herved bortrevet i den dionysiske dunkle Dybdes mystiske Taage, om hvilken man hverken kan sige, at Guds Personlighed er ophævet, eller at den er bevaret deri. Ogsaa den gjenopvakte Philosophie i den nyere Tid, der dog angreb saa Meget af den christelige Lære, eller dog stillede det i Baggrunden, var dog i Begyndelsen enig med den i den lydelige Bekjendelse af Gud som en udenfor og over Verden staaende Intelligents[7]).

Nu optraadte Spinoza med sit System, der igrunden kun var en Gjennemførelse af den Sætning: Omnis determinatio negatio est, hvilken han rigtignok blot leilighedsviis udtalte i denne Form[8]). Var nu Guds Personlighed ikke ogsaa en De-

---

[3]) Scotus Erigena de divis. nat. II, 28: Deus — nescit se, quid est, quia non est quid.

[4]) De rep. VI, 509. Steph.

[5]) Jfr. Ennead. V, 3, 13. VI, 9. 6.

[6]) De myst. theol. c. 5. Jfr. de divin. nomin. c. 1.

[7]) Leibnitz, théodicée, II, 217: Dieu, selon nous, est intelligentia extramundana, comme Martianus Cappella l'appelle, ou plûtot supramundana.

[8]) Epist. L. (p. 626).

termination? og maatte den ikke følgelig som Negation tænkes borte fra det allerrealeste Væsen? Dette Spørgsmaal kunde Philosophien ikke omgaae. I tillægge Gud, sagde senere Fichte, Personlighed og Bevidsthed. Hvad forstaae I da vel ved Personlighed og Bevidsthed? Dog vel det, som I have fundet i Eder selv, lært at kjende i Eder selv, og betegnet med dette Navn? Men at I paa ingen Maade tænke eller kunne tænke Eder dette uden Begrændsning og Endelighed, det kan den ringeste Opmærksomhed ved Eders Construction af dette Begreb lære Eder. Ved at tillægge dette Væsen hiint Prædicat gjøre I det altsaa til et endeligt, til et Væsen, der er Eder liigt, og I have ikke, som I vilde, tænkt Gud, men kun mangfoldiggjort Eder selv i Tænkningen [9]). Vi føle og vide os kun som Personer idet vi adskille os fra andre ligeartede Personer udenfor os, følgelig som endelige; Personlighedens Begreb, der er dannet paa og for dette Endelighedens Gebeet, synes følgelig udenfor samme at tabe al Betydning, og et Væsen, som ikke har et andet af samme Natur udenfor sig, synes ikke at kunne være en Person. At tale om en personlig Gud eller om guddommelig Personlighed synes paa dette Standpunct at være en Forbindelse af Begreber, af hvilke det ene ubetinget udelukker og ophæver det andet. Personlighed er Selvhed, der sammenslutter sig mod et Andet, hvilket den saaledes adskiller fra sig; Absolutheid derimod er det Altomfattende, Ubegrændsede, der kun udelukker hiin i Personlighedens Begreb liggende Udelukken: absolut Personlighed altsaa et non ens, ved hvilket man ikke kan tænke sig Noget [10]). — Dog den guddommelige Subjectivitet — indvender man herimod — er netop ikke som Naturens i dens Individer, heller ikke som den en-

---

[9]) Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung. I Fichte's und Niethammer's philos. Journal, VIII, 1, S. 16. Jfr. ogsaa Schleiermacher, Reden über die Religion, S. 167 ff. (i tredie Oplag).

[10]) Jfr. (Feuerbach) über positive Philosophie, Hallische Jahrbücher, 1838, S. 2316; Blasche, das Böse im Einklange mit der Weltordnung, S. 325 f.

delige Aands Selvbevidsthedens i sig afsluttede Punctualitet, hvor det ene Jeg har mange Jeg'er ved Siden af sig. Tværtimod er den absolut Subjectivitet, fordi den er det med den absolute Substants identiske Begreb [11]). Men, hvad er dette Andet end: Saaledes gad jeg have det, følgelig er det saaledes?

At et Væsen, selv det absolute ikke undtagen, kun kan være Person i Modsætning til andre Personer, det indrømme i vor Tid, som vi i forrige §. have havt Leilighed til at see, endogsaa saadanne Philosopher, som sætte Opretholdelsen af Guds Personlighed som det Fremskridt, hvilket dens Philosophie har gjort [12]). Den Fare, at gjøre Gud endelig, mener man vel at undgaae ved den Bemærkning, at de andre Personligheder, fra hvilke Gud adskiller sig idet han giver sig Personlighed, ere satte ved ham og absolut afhængige af ham, og at følgelig hans Absoluthed ikke kan lide noget Afbræk ved dem [13]). Men just ved denne absolute Afhængighed træder de endelige Personers Forhold til Gud aldeles ud af Analogien med det, som Bevidstheden om vor Personlighed giver os. Vi vide os, det er indrømmet, som Personer i Modsætning til andre Personer, d. e. saadanne Væsener, der staae over for os som i deres indre Grund af os uafhængige, for os uigjennemtrængelige, os udelukkende og repellerende: da dette ikke er Tilfældet ved de creaturlige Personligheder i deres Forhold til Skaberen, saa kunne de, saavidt vi kunne see, ikke yde ham det, som de ligeoverfor os staaende Personligheder yde os. Derfor syntes Andre, at den christelige Adskillelse af tre Personer i det guddommelige Væsen var en lykkelig Opdagelse; thi her vare der kun tre jevnbyrdige Personer, og hver af disse kunde følgelig, saaledes syntes det, hjælpe de andre til personlig Bevidsthed. Visstnok, naar disse tre Personer, ligesom

---

11) Rosenkranz, Encyclopädie der theol. Wissenschaften, S. 20 f.

12) Saaledes foruden Weiße p. anf. St. især J. H. Fichte, die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer, S. 26.

13) Frauenstädt, die Freiheit des Menschen und die Persönlichkeit Gottes, S. 120 f.

tre menneskelige, udelukkede hverandre; men da vare de tre endelige Personer og ingen absolute.

Hidtil vil der altsaa slet ikke vise sig nogen Udvei, og alle Stier, som vi forsøge, føre bestandig igjen tilbage til Spinozismens snævre Port. Lad os da gaae derigjennem; maaskee faae vi saa siden fri Plads. Efter Spinoza ere Forstand og Villie to modi ved den ene af Substantsens to Attributer, nemlig Tænkningen, ligesom Bevægelse og Hvile er det andet Attributs, Udstrækningens, modi [14]); som saadanne høre de til natura naturata, d. e. til den endelige Tilværelses Verden [15]). Substantsen som saadan, eller Gud, tilkommer der følgelig hverken Forstand eller Villie [16]), men de tilkomme den kun forsaavidt den fremstiller sig i sine modis og deres Concretioner, og navnligen udgjør den menneskelige Aands Væsen [17]). Gud er følgelig hos Spinoza ikke som Gud, eller i sig selv, men kun i Mennesket, selvbevidst Personlighed [18]).

---

[14]) Ethices Pars I, propos. 32, corollar. 2.

[15]) Sammest. prop. 29. Schol.

[16]) P. ans. St. I, 17 Schol: — ostendam ad Dei naturam neque intellectum neque voluntatem pertinere.

[17]) Jfr. Jacobi, Briefe über die Lehre des Spinoza, S. 350: Virkelige Tanker, virkelig Bevidsthed, Forstand, er en vis bestemt Art og Form, en Modification (modificatione modificatum), af den absolute Tænken. Den absolute Tænken selv, umodificeret (infinita cogitationis essentia) bliver umiddelbart frembragt af Substantsen; alle de forskjellige Arter af Tænken derimod kun middelbart, d. e. de kunne alle kun komme fra det Endelige, og maae henregnes til den skabte, men ingenlunde til den uskabte Natur. S. 352: Hvad er vel Spinozismens Grundidee, naar det ikke er den, at Gud er det udstrakte Væsen selv, det tænkende Væsen selv, det levende og handlende Væsen selv, og at man derfor ligesaalidet umiddelbart maa tilskrive ham udtrykkelig Bevidsthed, som Figur og Farve.

[18]) Ethic. II, Prop. 11. demonstr.: Essentia hominis a certis Dei attributorum modis constituitur — — Coroll.: Hinc sequitur, mentem humanam partem esse infiniti intellectus Dei; ac proinde cum dicimus, mentem humanam hoc vel illud percipere, nihil aliud dicimus, quam quod Deus, non quatenus infinitus est, sed

Hvis det nu var sandt, hvad Jacobi meente, at Spinozismen var den eneste sande Speculation, og at man kun kunde undgaae dens Consequentser, navnlig ogsaa med Hensyn paa Guds Personlighed, ved et Spring fra Tænkningens Gebeet over paa Troens, saa kunde Valget sætte os i stor Forlegenhed. Men lykkeligviis har Spinozismen, i Philosophiens videre Udvikling, vel viist sig som det Sande, men tillige som det, der ikke er den hele Sandhed, men endnu kun dens Begyndelse og Grundlag. Den Spinozistiske Substants er abstract, endnu ikke concret, den er stiv og død, uden levende Bevægelse i sig selv. De forefundne Bestemtheder i den legemlige og aandelige Verden blive opløste i Substantsens Eenhed, idet deres Begrændsethed og Negativitet paavises; men hvorledes nu Substantsen er kommet til at lade sin forskjelsløse Flydenhed crystallisere sig i hine concrete

---

quatenus per naturam mentis humanæ explicatur, sive quatenus humanæ mentis essentiam constituit, hanc vel illam habet ideam. At der oftere omtales en intellectus infinitus Dei (I, 33. schol. 2 II, 11. coroll. 40. demonstr.). og Sætningen II, 3: in Deo datur necessario idea tam ejus essentiæ, quam omnium, quæ ex ejus essentia necessario sequuntur, har forekommet Mange, f. Ex. Erdmann, at indeholde Anerkjendelsen af en Bevidsthed i den spinozistiske Substants, og følgeligen at modsige det øvrige System; medens Andre (Sigwart, der Spinozismus, S. 121 ff.) søgte at løse den tilsyneladende Modsigelse derved, at de skjelnede mellem intellectus, hvilken Spinoza frakjender Substantsen som saadan, og idea, cogitatio, hvilken han paa mange Steder synes at tilskrive den, og tænkte sig det Sidste som umiddelbar, ureflecteret Bevidsthed, i Analogie med Kants transscendentale Apperception. Efter min Overbeviisning har man ladet sig skuffe af hine Udtryk. Guds intellectus infinitus er efter den utvetydige Forklaring, Ethic. V, 40 Schol.: omnes (mentes) simul Dei æternum et infinitum intellectum constituunt, ikke Noget udenfor de enkelte menneskelige Intellecter, men deres immanente Eenhed: og saaledes findes ogsaa Ideen om Guds Væsen, og alt i det Indbegrebne i Gud ikke forsaavidt han er Substants, men forsaavidt han udgjør samtlige de endelige Aanders Væsen.

Former, det falder det ikke engang Spinoza ind at spørge om, endsige at forklare [19]).

Just dette havde nu allerede før Spinoza Jacob Behme søgt at begribe, og hans Theosophie maa i denne Henseende betragtes som det væsentlige Complement til den Spinozistiske Philosophie. Naar Spinoza lærer os, hvorledes alle Ting gaae tilbage i det evige Ene, og hvorledes kun dette i Sandhed er, saa viser Behme os, forat vi skulle indsee, hvorfor disse mange Ting ere fremgangne af det evige Ene, at dette Enes Væren blot som saadant snarere vilde være en Ikke-Væren. For at gjøre det for sig satte Uendeliges Negativitet anskuelig, er Jacob Behme uudtømmelig paa Billeder, der møisommeligt, men lykkeligt arbeide sig op fra det Sandselige til det Aandeligere og Adæqvatere. „Die große Weite ohne Enge" — saaledes begynder han ganske sandseligt — „begehret der Enge und einer Einfaßlichkeit, darinnen sie sich mag offenbaren; denn in einer Weite ohne Enge wäre keine Offenbarung: so muß ein Anziehen und ein Einschließen sein, daraus die Offenbarung erscheine" [20]). „Siehe" — siger han paa et andet Sted, hvor han allerede hæver sig paa et mere aandeligt Gebeet — „so der Wille nur in Einem Wesen (einartig) wäre, so hatte das Gemüthe auch nur Eine Qvalität, und wäre ein unbeweglich Ding, das immer stille läge, und ferner nichts thäte, als immer ein Ding; in dem wäre keine Freude, auch keine Erkenntniß, auch keine Kunst noch Wissenschaft von Mehrerem, und wäre keine Weisheit; es wäre Alles ein Nichts, und wäre eigentlich gar kein Gemüth noch Wille zu etwas, denn es wäre nur das Einige. So kann man nun nicht sagen, daß der ganze Gott sei in Einem Willen und Wesen: es ist ein Unterschied [21]). Kein Ding ohne Widerwärtigkeit mag ihm selber offenbar werden; denn so es nichts hat, das ihm widerstrebet,

---

[19]) Jfr. Hegel, Geschichte der Philosophie, III, S. 377 ff.; Logik, I, 2, S. 194 ff.

[20]) Vom dreifachen Leben des Menschen, 1, 35.

[21]) Von drei Principien göttlichen Wesens, 10, 35 f.

so gehet's immerdar für sich aus, und gehet nicht wieder in sich ein; so es aber nicht wieder in sich eingehet, als in das, daraus es ist ursprünglich gegangen, so weiß es nichts von seinem Urstand[22])." Næsten fuldkomment reent udtrykker endelig Jacob Böhme disse Tanker, naar han i sin Besvarelse af theosophiske Spørgsmaal siger: „der Leser soll wissen, daß in Ja und Nein alle Dinge bestehen, es sei göttlich, teufelisch, irdisch, oder was genannt werden mag. Das Eine als das Ja ist eitel Kraft und Liebe, und ist die Wahrheit Gottes und Gott selber. Dieser wäre in sich selber unerkenntlich, und wäre darin keine Freude oder Erheblichkeit noch Empfindlichkeit ohne das Nein. Das Nein ist ein Gegenwurf des Ja, oder der Wahrheit, auf daß die Wahrheit offenbar, und etwas sei, darinnen ein Contrarium sei, darinnen die ewige Liebe wirkend, empfindlich und wollend sei. Denn Eins hat nichts in sich das es wollen kann, es duplire sich denn, daß es zwei sei; so kann sich's auch selbst in der Einheit nicht empfinden; aber in der Zweiheit empfindet es sich" [23]).

Af denne J. Böhme'ske Negativitet i Gud forsøgte Schelling i sin sildigere Periode at udlede Guds Personlighed. Saalænge der ikke — bemærker han mod Jacobi — erkjendes en virkelig Tohed i Gud, og saalænge ingen indskrænkende, negerende Kraft modsættes den bejaende, udbredende, saalænge vil Nægtelsen af en personlig Gud være videnskabelig Oprig-

---

[22]) Von göttlicher Beschaulichkeit, 1, 8.

[23]) Theosoph. Fragm., 3, 2. 6. Jfr. Schelling, Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre, S. 53: Et Væsen, der blot er sig selv, som et reent Eet, maatte nødvendigviis være uden Aabenbaring i sig selv, thi det havde Intet, hvori det kunde blive sig aabenbart: just derfor kunde det ikke være som Eet; thi den actuelle, virkelige Væren er just Selvaabenbaringen. Skal det være som Eet, maa det aabenbare sig i sig selv; men det aabenbarer sig ikke, naar det blot er sig selv, naar det ikke i sig selv er et Andet, og i dette Andet for sig selv det Ene, altsaa naar det ikke overhovedet er det levende Baand mellem sig selv og et Andet.

tighed. Al Bevidsthed er Concentration, er Samling, Sammenfatten, Sammenslutten af sig selv. Denne et Væsens negerende, paa det selv tilbagegaaende Kraft er den sande Kraft til Personlighed, til Selvhed, til Egoitet [24]). Skade blot, at Jacob Behme, af hvis Sætninger denne Construction af Guds Personlighed er opbygget, udtrykkeligt har nægtet samme. „Gott" — siger han — „ist keine Person als nur in Christo, sondern er ist die ewig gebärende Kraft und das Reich sammt allen Wesen; Alles nimmt seinen Urstand von ihm" [25]). At Behme ikke sjeldent falder tilbage til den populære Forestilling, det kan man ikke finde underligt naar man tager Hensyn til hans Dannelsestrin og Fremstillingsmaade; men den anførte udtrykkelige og præcise Erklæring kan ikke omstedes derved. Ved hiin Negativitet, ved hvilken Gud fornemmer sig selv, forstaaer Behme, hvor han er kommet til videnskabelig Klarhed, Guds Udtræden i Naturens og den endelige Aands Verden; kun i denne sidste, eller efter den kirkelige Forestilling i Christus, lod han Gud blive personlig [26]).

Men nu synes ogsaa Hegel at have anvendt disse Ideer til at deducere Guds Personlighed. Erklærer han ikke i sit Fundamentalskrift, at Alt kommer an paa, ikke blot at opfatte og udtrykke det Sande som Substants, men ligesaameget

---

[24]) Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen, S. 98 f. Jfr. über das Wesen der menschl. Freiheit, philos. Schriften, I, S. 481.

[25]) Mysterium magnum, 7, 5.

[26]) Jfr. von göttlicher Beschaulichkeit, 1, 10 (Fortsættelse af det i Anm. 22 anførte Sted): Also auch können wir von dem Willen Gottes philosophiren und sagen: wenn sich der verborgene Gott, welcher nur ein einig Wesen und Willen ist, nicht hätte mit seinem Willen aus sich aus der ewigen Wissenschaft [d. e. Idealitet] im Temperamento [Identitet med sig] in Schiedlichkeit des Willens ausgeführet, und hätte nicht dieselbe Schiedlichkeit in eine Infaßlichkeit zu einem natürlichen und creatürlichen Leben eingeführet, und daß dieselbe Schiedlichkeit im Leben nicht im Streit stünde: wie wollte ihm denn der verborgene Wille Gottes, welcher in sich nur Eines ist, offenbar sein? Wie mag in einem einzigen Willen eine Erkenntniß seiner selbsten sein?

som Subject[27])? og ligger der ikke heri det tydeligste Beviis for, at Hegel betragtede det som Philosophiens væsentlige Opgave, at begribe Gud som personlig[28])? Dadler han ikke hos Spinoza, at Selvbevidstheden kun er gaaet under, ikke bevaret i hans Substants, at den mangler Personlighedens Princip, at hans Gud er ikke bestemt som Aand[29])? Hvorved skulde da ogsaa den sande (Hegelske) Pantheismus adskille sig fra den falske (Spinozistiske) naar det ikke skulde være derved, at den sidstes Absolute er et bevidstløst Almindeligt, der bestandig igjen opsluger de af den fremsprungne Personligheder, ligesom Kronos sine Børn, uden derved selv at blive personlig, den førstes derimod kun skaber og opholder enkelte Personligheder idet det selv er den absolute Personlighed[30])?

De korte Udsagn af Hegel, som hans orthodoxe Fortolkere anføre for sig, maae vi oplyse ved andre, bestemtere. Hvad vil det altsaa sige: Substantsen er Subject? er denne Sætning virkelig eensbetydende med den anden: Gud er Person? — Den levende Substants, siger Hegel, er den Væren, der kun i Sandhed er Subject, eller, hvad der er det Samme, der kun i Sandhed er virkelig, idet den er den Bevægelse, at sætte sig selv, eller det at mediere sig med sig selv gjennem sin Andetværen[31]). D. e. sige vore christelige Fortolkere, Gud er kun Person idet han evig avler sin Søn af sig og slutter sig sammen med ham i Aandens Eenhed. Det vilde altsaa være det Forhold i Gud, som Hegel betegner som en Kjærlighedens Leeg med sig selv, hvori det ikke kommer til en alvorlig Andethed, til Adskillelse og Splid[32]). Men, underligt nok, denne Guds blot immanente Adskillelse fra

---

27) Phänomenologie, S. 14.

28) Schaller, die Philosophie unserer Zeit, S. 268.

29) Hegel, Phänomenologie, p. anf. St.; Geschichte der Philosophie, III, 377; Logik, I, 2. S. 191.

30) Jfr. Göschel, i Recensionen over Richter's nye Udødelighedslære, i Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, 1834, Nro. 1 ff.

31) Hegel, Phänomenologie, S. 15.

32) Hegel, Religionsphilosophie II, S. 206.

sig selv er efter Hegel endnu ikke det Sande. Guds Liv, siger han, og den guddommelige Erkjenden, kan man vel betegne som en Kjærlighedens Leeg med sig selv; denne Idee synker ned til Opbyggelighed, ja til Fadhed, naar det Negatives Alvor, Smerte, Taalmodighed og Arbeide mangler deri [33]. Men hvad skulde dette Arbeide vel kunne være Andet end Arbeidet med (Naturdannelsen og) Verdenshistorien, som Verdensaanden paatog sig, fordi den ikke kunde naae til Bevidsthed om sig ved noget ringere [34]? Forsaavidt er det Absolute væsentligt Resultat, det er først ved Slutningen hvad det i Sandhed er, og heri bestaaer just dets Natur, at være virkeligt, Subject eller Selvvorden [35]. Den absolute Aands Selvbevidsthed er efter Hegel Religionen. Men denne er den guddommelige Aands Viden om sig, formidlet gjennem den endelige Aand. Saaledes er Religionen i sidste Instants ikke et Menneskes Anliggende, men den er væsentlig selve den absolute Idees høieste Bestemmelse, forsaavidtsom Ideen maa endeliggjere sig for gjennem denne Endeliggjørelse at komme til at vide sig selv [36]. Hvad er det altsaa, hvorved det Hegelske Absolute som Substants, der tillige er Subject, skal adskille sig fra den Spinozistiske blotte Substants? Forskjellen mellem — siger Hegel selv — om det Absolute blot bestemmes som Substants, eller som Aand, beroer alene paa, om Tænkningen, der tilintetgjer dets Endeligheder og Formidlinger, negerer dets Negationer og herved fatter det ene Absolute, er sig det bevidst, som den allerede har gjort i Erkjendelsen af den absolute Substants, eller om den ikke er sig dette bevidst. Substantsen skal nemlig være Ophævelsen af det Endelige, dermed siger man, at den er Negationens Negation, da det Endelige kun tillægges Negationen; som Negationens Negation er Substantsen følgelig den absolute Affirmation og ligesaa umiddelbart Frihed og Selvbestemmelse. Gud er ingen død, men en levende Gud; han er

[33]) Samme, Phänomenologie, p. anf. St.
[34]) Phänomenologie, S. 24.
[35]) Sammest. S. 16. Jfr. Logik, I, 2, S. 195.
[36]) Religionsphilosophie, I, S. 129.

endnu mere end den levende, han er Aand og den evige Kjærlighed, — — (Nu kunne de troe Disciple ikke længere bare sig: Der see I jo, raabe de, at vor Lærer har lært en personlig Gud, og det den christelige, der er Kjærlighed!. — De gjøre ret i, ikke at ville lade Mesteren tale videre; thi Slutningen af den begyndte Sætning lyder saaledes): og han er dette alene derved, at hans Væren ikke er den abstracte, men den sig i sig bevægende Adskillen, og i den fra ham adskilte Person (skulle vi her, naar vi erindre det Ovenanførte, tænke paa Gud Sønnen efter den kirkelige Forestilling, eller paa Menneskeheden, forsaavidt den er sig Gud bevidst?) er Selverkjenden [37]. Spinozismen — erklærer Hegel paa et andet Sted, er en mangelfuld Philosophie fordi Reflexionen og dens mangfoldige Bestemmelser er en udvortes Tænken, fordi Substantsen kun indeholder Tænkningen i dens Eenhed med Udstrækningen, d. e. ikke som adskillende sig fra Udstrækningen, følgelig overhovedet ikke som Bestemmen og Formen, heller ikke som den tilbagevendende og fra sig selv begyndende Bevægelse [38]. D. v. s. Spinoza begriber kun, hvorledes Substantsen ophæver de satte Bestemmelser, ikke, hvorledes den sætter dem, han begriber den følgelig ikke som Selvbestemmelse; han indseer kun, hvorledes alle Ting strømme tilbage i den, men ikke hvorledes de ligesaavel strømme ud af det igjen, ligesom blot dens Venesystem, men ikke tillige dens Arteriesystem, han fatter den altsaa ikke som Livets Kredsløb; han tager Modos og den i disse indbefattede menneskelige Bevidsthed kun som det sidste Led i Rækken af Substantsens Andetvorden; ikke tillige som det Punct, hvor den vender tilbage i sig: saaledes er hans Substants ikke Sammenslutten med sig selv i sit Andet, ikke Person eller Aand. — Er dette Betydningen af den Hegelske Sætning, at Substantsen er Subject, saa have hans rettroende Skolarer fortolket ham meget skoledrengeagtigt.

Men at det virkeligt er det, skal strax yderligere blive godtgjort. Den subjective Bevidsthed, siger Hegel i Fremstillingen af

---

37) Vermischte Schriften, WW. XVII, S. 9.

38) Logik, I, 2. S. 194.

den nyplatoniske Philosophie (et Afsnit af hans Philosophiens Historie, i hvilket der overhovedet findes de vigtigste Oplysninger om Hegels Lære om Gud) gjør det Absolute som det Sande til Gjenstand for sig, sætter det Jegforsigværende ud fra sig, og de, der som Følge heraf ere overbeviste om, at det absolute Væsen i Tænkningen ikke er Tænkningen selv, tale bestandigt om, at Gud er et Hiinsidigt for Bevidstheden. Derimod have allerede Alexandrinerne opstillet det dybere Princip, at det absolute Væsen maa begribes som Selvbevidsthed, at just dette er dets Væsen, at være Selvbevidsthed, og at det derfor er i den enkelte Bevidsthed; hvilket ikke maa forstaaes saaledes, som om Gud, som man pleier at sige, er en Aand, der er udenfor Verden og udenfor Selvbevidstheden; men at hans Existents som selvbevidst Aand just er den virkelige Selvbevidsthed selv. Det platoniske Almindelige, som er i Tænkningen, erholder derfor denne Betydning, at det som saadant er det absolute Væsen selv[39]. Men man mener maaskee, at Hegel blot har fremsat dette historisk som Nyplatonikernes Anskuelse; man kan da blot lægge Mærke til, hvor varmt han vedbliver at tage sig af den, som han allerede i det Citerede kaldte den dybere i Sammenligning med den sædvanlige. Derfor er det — saaledes fortsætter han — at Plotin kaldes en Sværmer, forbi han havde den Tanke, at Guds Væsen er Tænkningen selv og at det er tilstede i Tænkningen. Ligesom de Christne sige, at han paa sandselig Maade engang var nærværende til en vis Tid og paa et vist Sted, men tillige, at han bestandigt boer i sin Menighed og er dens Aand; saaledes siger Plotin, at det absolute Væsen er tilstede i Selvbevidsthedens Tænken og er Væsenet deri, eller at Tænkningen selv er det Guddommelige[40]. Finder man nu ikke heri, at Hegel udtrykkeligt bifalder denne nyplatoniske Lære, saa høre man, hvorledes han slutter sine Forelæsninger over Philosophiens Historie. En ny Tid er begyndt i Verden — siger han her — det synes nu

---

[39]) Gesch. d. Philosophie, III, S. 14. 33. 45. Jfr. S. 9 f.
[40]) P. anf. St. S. 46.

at være lykkedes Verdensaanden, at befrie sig fra alt fremmed objectivt Væsen og endelig at begribe sig som den absolute Aand. Den endelige Selvbevidstheds Kamp med den absolute Aand, der forekom den at staae udenfor den, nærmer sig sin Ende. Den endelige Selvbevidsthed har ophørt at være endelig, og derved har paa den anden Side den absolute Selvbevidsthed naaet den Virkelighed, som den før ikke havde. Hele den tidligere Verdenshistorie overhovedet og Philosophiens Historie i Særdeleshed fremstille blot denne Kamp, og synes at være komne til Maalet, idet denne absolute Selvbevidsthed, hvoraf den er en Fremstilling, ophører at være et Fremmedt, hvor altsaa Aanden er virkelig som Aand. Thi den er kun dette idet den veed sig selv som absolut Aand, og dette veed den kun i Videnskaben[41]. Men har da nu saaledes Gud efter Hegels Mening kun denne ideelle Existents som Tænken? Intet mindre; vort Begreb om det absolute Væsen, siger han, er vel det absolute Væsen selv; men i dette Væsen er Gud ikke udtømt; thi han er ikke blot Væsen eller ideal, men ogsaa real Existents. Hans Existents som Væsen er vor Tænken af ham; men hans reale Existents er Naturen, til hvilken den enkelte Tænkende hører som Moment[42]. Gud, hedder det paa et andet Sted, er denne Bevægelse i sig selv, at endeliggjøre sig og igjen at tage det Endelige tilbage i sig, og kun derved alene er han Gud; i Jeget vender Gud tilbage til sig, idet det ophæver sig som endeligt vender Gud tilbage til sig, og er kun Gud som denne Tilbagevenden. Aanden som absolut er nærmest detsig for sig Aabenbarende, dens Aabenbaring som saadan er Naturen; men den er ikke blot det sig Aabenbarende, men det sig for sig selv Aabenbarende, ikke blot Væren for Eet, men Væren for sig selv: saaledes er den da Bevidsthed om sig selv som Aand[43].

Dog nu reise der sig fra alle Sider Anklager mod den Hegelske Philosophie som Læren om en Gud, der behøvede Mennesket forat blive Aand, der i den lange Periode, i hvilken

[41]) P. anf. St. S. 690.

[42]) P. anf. St. S. 46.

[43]) Religionsphilosophie, I, S. 122, 133.

Jorddannelsen foregik, har bevæget sig som blind Naturmagt, og for hvilken den første dunkle Bevidsthed er fremdæmret da Menneskeslægten opstod, den rene Selverkjendelses fulde Lys derimod først i vore Dages Philosophie. Naar man har gjort den Schellingske Philosophie lignende Bebreidelser paa et vist Stadium af dens Udvikling, saa var det ikke med Uret, idetmindste hvad Fremstillingen angaaer. Naar Schelling lader ethvert Liv uden Forskjel, ogsaa det absolute ikke undtaget, udgaae fra en indesluttet Tilstand, i hvilken det, naar man sammenligner den med den følgende Udviklingstilstand, ligesom var dødt og mørkt; naar han erklærer den Mening for vildfarende, at Godhed og Viisdom oprindeligt vare i Gud og at Kraften først er kommet senere til, da Kraften tværtimod er gaaet forud og siden er bleven formildet ved Viisdom og Godhed; naar han spørger, hvorledes man uden denne Anskuelse vil forklare det, at det G. T. gaaer forud for det nye, at Gud langt tidligere har aabenbaret sig som en vred og nidkjær Gud — en Aabenbaring, der snarere er en Skjulen — og overhovedet mere har viist physiske Egenskaber, men først for omtrent 2000 Aar siden har fundet for godt, udtrykkeligt at aabenbare Menneskeheden sine høieste, aandeligste Egenskaber; naar han siger om en tilkommende Periode i Verdenshistorien, i hvilken Skjæbnen skal forklares til Forsyn, at Gud da [actu] skal være [44]): — saa turde det være svært, at forsvare disse Ytringer mod Beskyldningen for at gjøre Gud endelig. Men Hegel — er han da ikke for længe siden grundigen taget i Forsvar derimod af sine orthodoxe Disciple? Man har fuldkommen Ret i, bemærker En af dem, at man ikke vil lade den Selvbevidsthed, som det Absolute først kommer til ved et Andet, gjælde for absolut. Men en saadan kan kun ved Misforstaaelse findes i den Hegelske Philosophie, idet man ikke betænker, at det, som for os er Resultat, i og for sig ikke er Resultat af et Andet, men af sig selv, og altsaa ligesaavel det absolut

---

[44]) Schelling, Denkmal der Schrift v. d. göttl. Dingen, S. 83. 87. 107; System des transscendentalen Idealismus, S. 411. Jfr. Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit, S. 458 f. 495.

Første. Den absolute Aand er den absolute Formidling med sig, og som denne concrete, sig selv bevægende Eenhed er den Udtræden og Aabenbaring, i sin evige Selvbevidsthed Grunden til og Forudsætningen for al endelig Væren og den menneskelige Bevidsthed om den. Min Viden om Gud er altsaa ikke Grunden til hans Personlighed; men fordi Gud evigt er sig aabenbar som Person, bliver han aabenbar for vor Viden. Det, at Gud i Tiden bliver aabenbaret i Menneskene, forudsætter allerede, at Gud evigt er sig aabenbar[45]). Disse Sætninger ere tvetydige og lade sig ligesaavel benytte for som imod Guds Personlighed. De kunne udsige en Gud, der staaer færdig over Verden og ikke behøver at formidles gjennem endelige Aander forat blive personlig. Saaledes bliver Hegel udlagt af sine orthodoxe Disciple. Göschel skjelner ved den sande Philosophies concrete Gud mellem to Bestemmelser, nemlig, at han for det Første bestemmer sig ved sig selv, sætter, adskiller og forener sig i sig selv (Triniteten); og for det Andet, efter denne reflexive Selvbestemmelse, overfor sig, der staaer som Activum, sætter et Passivum, der ikke er bestemt ved sig selv, men ved det Bestemmende udenfor det, (Verdensskabelsen)[46]). Saaledes er — ikke Hegel, men den, der fortolker ham paa denne Maade, falden tilbage til den gamle Theismus, og maa derfor vises tilbage til Begyndelsen af vor §., for først at arbeide sig gjennem de der opstillede Vanskeligheder ved denne Anskuelse[47]). Hvad Schaller angaaer, saa

---

[45]) Schaller, die Philosophie unserer Zeit, S. 301, 315 f. 323.

[46]) Göschel, Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, 1834, Jan. S. 15.

[47]) Forresten kommer Göschel ofte i Bilderede i sine Ytringer og fremsætter Ting, som ligefrem ophæve Guds Personlighed, som han forfægter. Hans Iver for, at undgaae det pantheistiske Absolutes Almindelighed, som han frygter saameget for, forfører ham til Sætninger som følgende: I alle Sphærer er og bestaaer kun det Enkelte, det Almindelige er selv det større, mere omfattende Individuum; enhver Slægt er selv et Individuum, ellers vilde den slet ikke være. Folket, af hvilket Romeren fremgaaer, er selv en Person, det er Folkeaanden, som, uden Skade for sine Lemmers Individualitet, selv er det Individuum, som indeslutter flere, men ikke sammenblander dem i

synes hans Ord næsten at fordre den anden af de to Forklaringer, som ere mulige. Efter denne vilde den absolute Selvbevidsthed forsaavidt være uafhængig af den endelige, som denne sidste vel er Betingelsen for Virkeliggjørelsen af den første, men er sat som saadan ved selve det Absolute; man kunde forsaavidt ikke sige, at Gud først i Mennesket arbeider sig frem til Selvbevidsthed, som han, hvilket Tidspunct man end vil fastholde, bestandig allerede har arbeidet sig frem dertil; den absolute, selvbevidste Aand vilde, som Hegel siger, forsaavidt, ligesaavel som den er Resultat, ogsaa paa den anden Side være det Første og ene Sande[48]), som Verdensudviklingen, betragtet sub specie æternitatis, ikke er Andet end det Absolute, der evigt anskuer sig selv i alle de fremstaaende og igjen forgaaende endelige Aanders Speil. Kortsagt! ikke ved Mennesket, der jo ikke er ved sig selv, men vel gjennem det ved det satte Menneske og i dette kommer det Absolute til Selvbevidsthed og Personlighed. At dette er Hegel's sande Mening, maa være indlysende af det Foregaaende; om det ogsaa er Schallers, bliver tvivlsomt; ialfald burde han da ikke fra Begyndelsen af give sig Mine af, at ville paavise, at det Hegelske System lærer Guds Personlighed i den Betydning, i hvilken man sædvanligen nægter, at den følger af det.

Man vil ikke kunne andet end rose den Fremstilling, som den yngre Fichte udkaster af den Hegelske Lære om Gud, naar han siger: Hegel lærer ikke, at Gud er blot Substants, ei heller at han er det Subjectives og Objectives farveløse Indifferents eller døde Identitet, men at han er Subjectivitetens levende Proces, at være et uendeligt Andet for sig og deri at være Eet og

---

en almindelig Masse (P. anf. St. Nro 17. 18. S. 134. 143). Her maa man enten for fuld Alvor tænke sig Folkeaanden som et selvbevidst, personligt Væsen over Folket, eller (ifølge den Parallel, der finder Sted mellem dette Forhold og det Absolutes Forhold til Verden), ogsaa tænke sig det Absolute blot som et realistisk opfattet Almeenbegreb. Efter Göschels Beiträge zur speculativen Philosophie von Gott und dem Menschen, S. 58 ff., er rigtignok det Første hans Mening.

[48]) Religionsphilosophie, I, S. 132.

Selv; den absolute Fluctuation af den evigt satte og med det Samme igjen ophævede og forsonede Modsætning. Han er aldrig udtemt i en af disse Selvudformninger, men har uendelig Overmagt over enhver af dem, der saaledes sættes i ham som et Ideelt. Gud er saaledes her den evige Anskuen af sig selv i det Andet, den uendelige Skabelse som uendelig Subject-Objectivitet [49]). Som sagt, denne Fremstilling maa man kalde rigtig, og Hegel selv udtalte sig næsten paa samme Maade, naar han vilde foredrage sin Lære om Gud populairt [50]). Men saameget desmere maa man undre sig over, naar Fichte vedbliver: just fordi det Hegelske Absolute er den absolute Processes Actualitet og Uro. mangler det endnu Kjærnen, det hvilende Middelpunct, Identitetens indre ubevægede Klarhed, den sig selv fattende Eenheds evige Baand — det roligt hvilende Øie maa først indplantes den fremadskridende Proces. Har Fichte ikke selv umiddelbart foran sagt om det Hegelske Absolute, at det just i den uendelige Bliven til Andet er Eet og Selv, Subjectivitet; at i den evige Sætten af sig Modsætningen ligesaa evigt var ophævet, eller, med Hegels Ord [51]), at dets Bevægelse i sig ligesaavel er absolut Ro? Hvorledes skulde da det Hegelske Absolute først kunne faae Eenheden, Hvilen, Selvheden, af Fichte d. Y., da det efter hans egen Tilstaaelse allerede er i Besiddelse af alt dette? Hvortil det Kunststykke, uagtet det har naturlige Øine, endnu at ville sætte nogle ind paa det, som jo dog, da de ere indsatte, kuns kunne være Glasøine? Det kommer altsammen deraf, at

---

[49]) Die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer, S. 35 f.

[50]) F. Ex. i et Brev, WW. XVII, S. 523: Min Anskuelse er — at Ideen kun maa udtrykkes og opfattes som en indre Proces, som Bevægelse; thi det Sande er ikke et blot Hvilende, Værende, men det er kun som bevægende sig selv, som levende; den evige Adskillen og den heri liggende Reduction af Forskjellen dertil, at den ingen Forskjel er; hvilket ogsaa er opfattet følelsesmæssigt og kaldt den evige Kjærlighed; kun som denne Bevægelse i sig, der ligesaavel er absolut Ro, er Ideen Liv, Aand.

[51]) I det nys anførte Brev.

man ikke er istand til at begribe Hvilen i Bevægelsen, det Blivende i Forandringen, d. e. til overhovedet at tænke speculativt, og derfor ved Siden af den til Identitet sig ophævende Forskjel vil have en Identitet som saadan, udenfor og over den sig med sig sammensluttende Andethed en Forsigværen som saadan; d. v. s. at man fra vor Tids Videnskabs Standpunct er sunket ned paa den almindelige, blot ved speculative Reminiscentser og Prætensioner opblæste og forskruede Bevidsthed's [52]).

Saaledes er Gud for vor Tids Speculation vel ikke den blot almindelige Substants, til hvis Substants- eller Gud-væren Personlighedens Sammenslutten (Isigsætten) ikke skulde høre med; men ligesaalidet er han en Person ved Siden af eller over andre Personer, men han er den evige Bevægelse af det Almindelige, der bestandig gjør sig til Subject, og som først i Subjectet kommer til Objectivitet og sand Virkelighed, og derved ophæver Subjectet i dets abstracte Forsigværen. Fordi Gud efter sit Væsen er den evige Personlighed selv, saa har han evigt ladet sit Andet, Naturen, fremgaae af sig, for evigt at vende tilbage til sig som selvbevidst Aand [53]). Eller, Guds Personlighed maa ikke tænkes som Enkeltpersonlighed, men som Alpersonlighed [54]); istedetfor selv at personificere det Absolute maae vi lære at begribe det som det i det Uendelige sig selv personificerende [55]).

---

[52]) Jfr. ogsaa Schaller's Bemærkninger, p. anf. St. S. 311. 319.

[53]) Michelet, Geschichte der letzten Systeme d. Philosophie in Deutschland, II, S. 646.

[54]) Blasche, philosophische Unsterblichkeitslehre, S. 69 f.

[55]) Jfr. Sammes, das Böse im Einklange mit der Weltordnung, S. 325 f. Noget Lignende, skjøndt meget for ubestemt, vil ogsaa den Schleiermacherske Bemærkning i Reden über die Religion sige: da det er saa vanskeligt at tænke sig en Personlighed i Sandhed uendelig og uimodtagelig for Liden, saa maa man gjøre en stor Forskjel mellem en personlig og en levende Gud, og blot fordre dette sidste Begreb som et Adskillelsestegn fra den materialistiske Pantheismus og den atheistiske blinde Nødvendighed.

Tredie Hovedafdeling.

Om Guds Egenskaber.

§. 34.

Oversigt.

At Gud er, at han er een i Væsen og trefoldig i Personer, det kan Mennesket efter Kirkelæren indsee deels ved Fornuft og Aabenbaring, deels alene ved den sidste; Spørgsmaalet bliver, hvorlangt han kan komme ud over disse almindelige Grundbegreber til bestemtere Erkjenden af det guddommelige Væsen? Den kirkelige Dogmatik kommer her frem med Læren om Guds Egenskaber som de nærmere Bestemmelser af hans Væsen; før vi udvikle den i det Enkelte, kan det være tjenligt, først i Almindelighed at gjøre Overslag over, hvorvidt vi den tør haabe at komme i en adæquat Erkjenden af Gud.

§. 35.

Guds Begribelighed. Hvad man forstaaer ved guddommelige Egenskaber; deres Inddeling.

Jehovahs Ord til Mose, at han skulde see ham bagfra, men at Ingen kunde skue hans Aasyn (2 Mos. XXXIII, 23),

blev i den senere Jødedom omtydet fra den sandselige Skuen til den aandelige Erkjenden, og forstaaet saaledes, at Guds Væsen ikke kunde erkjendes i og for sig, men kun i det, som var efter det og ved det [1]). Men denne Erkjendelse af Gud og hans Værker er ikke adæquat, fordi Gud er større end alle sine Værker, af hvilke vi desuden kun begribe en lille Part (Sirach XLIII, 28. 32). En adæqvat Erkjendelse af den forresten af Ingen begrebne Gud har efter det N. T.'s Lære alene Sønnen og den, som han vil meddele den (Mt. XI, 27, Joh. I, 18). Men her kommer det an paa dens Modtagelighed, til hvem Meddelelsen skeer. Thi omendskjøndt den, som seer Christus, seer Faderen, saa er det dog muligt, at En kan see den Første for sig i personlig Nærværelse, og dog spørge efter Faderen som efter En, der maatte søges andetsteds (Joh. XIV, 8 f.). Kun naar Christi Aand, der er Guds Aand selv, boer i Mennesket, formaaer det i denne Aand at udforske Guddommens Dybder (1 Cor. II, 10 f.). Men selv i dette Tilfælde bliver Menneskets Viden, saalænge det lever, Stykværk, og det skuer kun som i et Speil, i Gaader (1 Cor. XIII, 12); Guds naadige Raadslutninger til Menneskehedens Frelse ere nemlig vel aabenbarede for det (Rom. XVI, 25 f. 1 Cor. II, 12.[2]) 1 Petr. I, 12), men Guds Væsen selv bliver ogsaa for et saadant Menneske skjult ved en unærmelig Glands (1 Tim. IV, 16).

Ligesaameget eller endnu mere end disse bibelske Steder bestemte nogle Udsagn af Plato Kirkefædrenes Dom. At finde dette Universums Fader og Skaber — havde Plato sagt — er vanskeligt, og har man fundet ham, saa er det umuligt at tale til Alle om ham; thi han, det høieste Gode, er ingen Væren og intet Væsen, men staaer i Værdighed og

---

[1]) S. Dähne, die jüdisch-alexandr. Religionsphilosophie, I, S. 135. Hiint mosaiske Sted lød nemlig LXX: ὀψει τα ὀπισω μου, το δε προσωπον μου οὐκ ὀφθησεται σοι.

[2]) Ordene i V. 10: το — πνευμα — ἐρευνᾳ — τα βαθη του θεου, finde nemlig deres Forklaring i V. 12: ἐλαβομεν — το πνευμα — ἱνα εἰδωμεν τα ὑπο του θεου χαρισθεντα ἡμιν.

Kraft over Væren og Væsen[3]). I Overeensstemmelse hermed meente allerede Philo, at det ikke var nok, ikke at forestille sig Gud under menneskelige Billeder, da han snarere var uden alle Qualiteter[4]), og man kun turde tilskrive ham den blotte Væren uden Kjendemærker[5]); men da vi ikke kunne erkjende Noget uden Kjendemærker, saa maatte følgelig det guddommelige Væsen være ufatteligt, ubegribeligt og uudtaleligt[6]).

Disse platonisk-philoniske Sætninger finde vi nu gjentagne i det Uendelige hos græske og latinske Kirkefædre[7]). Dog gjorde de en lignende Forskjel som det N. T. havde gjort. Ved menneskelig Videnskab kan det guddommelige Væsen ikke begribes, det kan kun, siger Clemens, begribes ved en guddommelig Naade ved Hjælp af den guddommelige λογος[8]). Ligeledes gjør Origenes i Anledning af Celsus's Thesis, at Gud ikke kunde naaes ved nogen Forstand eller noget Ord, den Distinction, at et menneskeligt Ord vel ikke kunde udtrykke ham, men at det Ord, der fra Begyndelsen af var hos Gud, ikke blot selv begriber ham, men ogsaa gjør ham begribelig for dem, hvem det vil aabenbare ham. Ogsaa er efter Origenes Gud unævnelig, naar man tænker paa Navne, som skulle udtrykke de guddommelige Egenskaber adæquat, men ikke, naar man blot tænker paa Betegnelser, der

---

3) **Timæus, 28. Steph.:** *τον μεν οὐν ποιητην και πατερα τουδε του παντος εὑρειν τε ἐργον και εὑροντα εἰς παντας ἀδυνατον λεγειν.* **De rep. VI, 509:** — *οὐκ οὐσιας ὀντος του ἀγαθου, ἀλλ᾽ ἐτι ἐπεκεινα της οὐσιας πρεσβειᾳ καὶ δυναμει ὑπερεχοντος.*

4) **Leg. alleg. I, 47:** *ἀποιος γαρ ὁ θεος, οὐ μονον οὐκ ἀνθρωπομορφος.*

5) *ψιλη ἀνευ χαρακτηρος ἡ ὑπαρξις.* **Quod Deus sit immutab. 301.**

6) Jfr. Dähne, p. anf. St. S. 133.

7) F. Ex. **Theoph. ad Autol. I, 3; Clem. Alex. Strom. V, 12; Orig. de principp. I, 1, 5; Athanas. c. gentes 2; Tertullian. Apologet. 17; Minuc. Felix Octav. 18;** og fremfor Alt heeltigjennem i de Dionysiske Skrifter.

8) **Clem. Strom.** p. anf. St.: 2 Cor. **XII**, 4. antyder Apostlen, *δυναμει — ἁγιᾳ ἀφθεγκτον εἰναι το θειον. — ἀλλ᾽ οὐδε ἐπιστημῃ λαμβανεται τῃ ἀποδεικτικῃ. — λειπεται δη, θειᾳ χαριτι και μονῳ τῳ παρ᾽ αὐτου λογῳ το ἀγνωστον νοειν.*

give Anledning til, at forestille sig hans Væsen saavidt det er muligt for Mennesker [9]). Thi ogsaa ved Hjælp af Christus som *λογος* kan Mennesket kun til en vis Grad (*ὡς ἐγχωρει*) begribe Gud; i dette Liv skue vi Gud *δι' ἐσοπτρȣ και αἰνιγματος* og først i hiint Liv *προσωπον προς προσωπον* [10]).

Da Kirkelæren saaledes fulgte Middelveien, maatte den paa den ene Side, i Modsætning til den marcionitiske Paastand, at den sande Gud i hele det G. T's Periode havde været aldeles ubekjendt, holde fast paa, at Gud til enhver Tid havde givet sig tydeligt nok tilkjende [11]); men da de strænge Arianere, forat afskjære deres nicænske Modstandere Flugten til Guds Ubegribelighеds Mørke, paastode, at det guddommelige Væsen fuldstændigt kunde begribes, saa opponerede de orthodoxe Fædre ligesaa decideret mod dette andet Extrem. Vel var det, hvis forresten Epiphanius ikke forvansker Factum, en meget plump Forestilling, naar Aetius paastod at kunne begribe Gud ligesaagodt som

---

[9]) Orig. c. Cels. VI, 65; *ἐπει δε φησιν, ὁτι ȣδε λογῳ ἐφικτος· διαςελλομαι το σημαινομενον, και φημι· εἰ μεν λογῳ τῳ ἐν ἡμιν, εἰτε ἐνδιαθετῳ εἰτε και προφορικῳ, και ἡμεις φησομεν, ὁτι ȣκ ἐςιν ἐφικτος τῳ λογῳ ὁ θεος. εἰ δε νοησαντες το· ἐν ἀρχῃ ἠν ὁ λογος κ. τ. λ., ἀποφαινομεθα, ὁτι τȣτῳ τῳ λογῳ ἐφικτος ἐςιν ὁ θεος, ȣ̓ μονῳ αὐτῳ καταλαμβανομενος, ἀλλα και ᾡ ἀν αὐτος ἀποκαλυψῃ τον πατερα, ψευδοποιησομεν την Κελσȣ λεξιν, φασκοντος· ȣδε λογῳ ἐφικτος ἐςιν ὁ θεος· και το· ȣκ ὀνομαςος δε, διαςολης δειται· εἰ μεν γαρ, ὁτι ȣδεν των ἐν λεξεσι και σημαινομενοις δυναται παραςησαι τας ἰδιοτητας τȣ θεȣ, ἀληθες ἐςι το λεγομενον· — εἰ δε το ὀνομαςον λαμβανεις καθο οἱον τε ἐςιν ὀνομασι παραςησαι τι των περι αὐτȣ, εἰς το χειραγωγησαι τον ἀκροατην, και ποιησαι νοησαι περι θεȣ, κατα το ἐφικτον τῃ ἀνθρωπινῃ φυσει, τινα των περι αὐτȣ· ȣδεν ἀτοπον, λεγειν αὐτον ὀνομαςον.*

[10]) Samme, sammest. VII, 38.

[11]) Tertullian. adv. Marcion. I, 10: A primordiis rerum conditor earum cum ipsis pariter compertus est; ipsis ad hoc prolatis, ut Deus cognosceretur. Nunquam Deus latebit, nunquam Deus decrit: semper intelligetur, semper audietur, etiam videbitur, quomodo volet.

en Steen eller et Stykke Træ, som han holdt i Haanden[12]: men Modstandernes Opfordring til først blot at begribe og forklare en Myres Natur[13]) ligner dog ogsaa den bekjendte Krugske Opfordring til Naturphilosophien angaaende hans Pennefjæder. Eunomius's kjække Forsikring, at Gud selv ikke vidste mere om sig end vi, at hans Væsen ikke var mere bekjendt for ham, mindre bekjendt for os; men at han netop vidste det Samme om det som vi, og at paa den anden Side det, som han indsaae, ogsaa fandtes uforandret i os —[14]) i Ytringer af denne Art fandt de rettroende Lærere en Ophøielse over alle Propheter og Apostle, der uagtet de høie Aabenbaringer, som de modtoge, have anerkjendt det guddommelige Væsens Ubegribelighed i de stærkeste Udtryk; en mere end djævelsk Hovmod[15]). Naar nu

---

[12]) Efter **Epiphan. hæres. LXXVI, 4.** roste han sig af: *ὡς ἐαν γιγνωσκῃ τις παν ὁρατον και χερσιν αὐτȣ ψηλαφωμενον, ὡς εἰ τις λαβοι μετα χειρας λιϑον ἠ ξυλον ἠ ἀλλης τινος ὑλης ἐργαλειον· ȣ̔τως οἰδα τον ϑεον ὡσπερ ἐμαυτον, και ȣ̓ τοσȣτον οἰδα ἐμαυτον, ὡς τον ϑεον.*

[13]) **Gregor. Nyss. contra Eunom. or. IX (Opp. II, p. 212 f.)**: *ὁ την περι των ὀντων εἰδησιν κατειληφεναι μεγαλαυχȣμενος το μικροτατον των προφαινομενων ἡμιν, ὁπως ἐχοι φυσεως, ἑρμηνευσατο, ὡς ἀν δία τȣ γνωριμȣ και περι τȣ κεκρυμμενȣ πιϛωσαιτω· και τις ἡ τȣ μυρμηκος φυσις, ἑρμηνευσατω λογῳ — — — εἰ δε τȣ βραχυτατȣ μυρμηκος ȣ̓πω περιελαβε τῃ φυσει την γνωσιν, πως τον ἐν ἑαυτῳ πασαν περικρατȣντα την κτισιν τῳ καταληπτικῳ περιειληφεναι λογῳ μεγαλαυχειται;*

[14]) Efter **Socrat. H. E. IV, 7.**

[15]) **Basil. adv. Eunom. I, 12**: *'ὁλως — το οἰεσϑαι τȣ ἐπι πασι ϑεȣ αὐτην την ȣ̓σιαν ἐξευρηκεναι, ποσης ὑπερηφανιας ἐϛι και φυσιωσεως; σχεδον γαρ και αὐτον ἀποκρυπτȣσι τῃ μεγαληγορίᾳ τον εἰποντα· ἐπανω των ἀϛρων ϑησομαι τον ϑρονον μȣ* (**Jes. XIV. 13**)*· οἱ γε ȣ̓χι ἀϛερων ἠ ȣ̓ρανȣ κατατολμωσιν, ἀλλ' αὐτην ἐμβατευειν τȣ ϑεȣ των ὁλων την ȣ̓σιαν ἀλαζονευονται. — ȣ̓χ ὁ μεγας Δαβιδ, ᾧ τα ἀδηλα και τα κρυφια της ἑαυτȣ σοφιας ἐδηλωσεν ὁ ϑεος, φανερως ὁμολογει της γνωσεως το ἀπροσιτον.* — **Ps. CXXXVIII, 6.** — endvidere Paulus **Rom. XI, 33**? *εἰ δε ταυτα τοῖς εἰς το τȣ Παυλȣ γνωσεως μετρον ἐφϑακοσιν ἀνεφικτα, ποσος ὁ τυφος των ἐπαγγελλομενων εἰδεναι τȣ ϑεȣ την ȣ̓σιαν;*

de Orthodoxe spurgte, hvad Fortrin der da blev tilbage for Guds Søn og Aand, naar Mennesket ligesaagodt som de begreb Faderens Væsen[16]? saa svarede Eunomius med det Spørgsmaal, hvorfor Christus vel havde kaldt sig Veien, Døren, Lyset, naar han ikke førte os til en klar Erkjendelse af Gud[17]? At Mange ere uskikkede til at begribe Guds Væsen, det er efter Eunomius en Følge af en selvforskyldt Fordunkling af det aandelige Øie[18]: efter hans Modstanderes Mening er det dette Legemes Skranke og Misforholdet mellem den uendelige Gjenstand og Erkjendelsens endelige, begrændsede Natur, der gjør det guddommelige Væsen ubegribeligt for alle Mennesker, ja for alle skabte Aander overhovedet[19].

Fordi Lige kun kan begribes af Lige, følgelig Gud kun af sig selv[20], lode Mystikerne, for dog at gjøre en Begriben af Gud mulig, paa Askesens og Contemplationens Høidepunct foregaae en Forgudelse af den menneskelige Aand, i hvilken det guddommelige Væsens inderste Dybder skulde oplade sig for denne[21].

---

16) Basil. adv. Eunom. I, 14: τι οὖν ἐξαιρετον τῃ γνωσει του μονογενους ἢ του ἁγιου πνευματος καταλειψουσιν, εἴπερ αὐτοι της οὐσιας αὐτης (του θεου) ἔχουσι την καταληψιν;

17) Hos Gregor. Nyss. p. anf. St. p. 243: ἢ ματην ἂν ὁ Κυριος ἑαυτον ὠνομασεν θυραν, φησι, μηδενος ὄντος του διϊοντος προς κατανοησιν και θεωριαν του πατρος, ματην δ᾽αν ὁδος, μηδεμιαν παρεχων εὐμαρειαν τοις ἐλθειν προς τον πατερα βουλομενοις· πως δ᾽αν εἰη φως, μη φωτιζων τους ἀνθρωπους, μη καταλαμπων το της ψυχης ὀμμα προς κατανοησιν ἑαυτου τε και του ὑπερκειμενου φωτος;

18) Sammest. p. 242: οὐδε γαρ, εἰ τινος ὁ νους δια κακονοιαν ἐσκοτημενος — μητε τοις ἀλλοις ἀνθρωποις ἐφικτην εἶναι την των ὄντων εὑρεσιν.

19) Gregor. Naz. orat. XXVIII; Basil. adv. Eunom. p. anf. St.

20) Jfr. Philo, de præm. ac poen. 916: ἀμηχανον ὑφ᾽ ἑτερου τινος θεωρεισθαι, διοτι μονον θεμις αὐτον ὑφ᾽ αὑτου καταλαμβανεσθαι.

21) Dionys. Areopag. de myst. theol. I, 1. 3. Endvidere Tauler, 3die Prædiken paa 3die Søndag efter Trinitatis: Sjælen bliver Gud liig og guddommelig: ja, den bliver Alt af Naade hvad Gud er af Natur. I denne Forening og Nedsænkning i Gud bliver den ført ud af sig selv ind i Gud, og bliver Gud saa liig, at den, naar den

Efter den kirkelige Lære derimod er Gud i en Henseende begribelig, i en anden ubegribelig; hverken ganske ubekjendt eller ganske bekjendt [22]): d. e. man kan vide, at han er og hvad han ikke er, men derimod ikke hvad han er [23]); han kan vides, d. e. ligesom berøres med Tanken, men ikke begribes, eller omfattes af den menneskelige Tænkning [24]); Sønnen og d. h. Aand alene kunne erkjende hans Væsen; vi kunne kun af hans Værker begribe hans Godhed og Viisdom [25]); de Prædicater, som vi tillægge ham, ere enten negative, eller, naar de tillægge ham noget Positivt, billedlige og uadæqvate [26]).

Idet Mennesket ikke umiddelbart vandrer i det guddommelige Lys, men han selv og Skabningerne ere de nærmestliggende Gjen-

---

faae sig selv, vilde holde sig for Gud —, og vilde blive salig ved dette Syn, fordi Gud og Sjælen i en saadan Forening ere Eet, hvorvel ikke af Natur, men af Naade. Ogsaa ved Ruysbroech's Skrifter dadler Gerson den Lære, **quod anima, perfecte contemplans Deum, non solum videt eum per claritatem, quæ est divina essentia, sed est ipsamet claritas divina. Imaginatur enim, — quod anima tunc desinit esse in illa existentia, quam prius habuit in proprio genere, et convertitur seu transformatur et absorbetur in esse divinum** (Gieseler, K. G. II, 3, S. 228). Jfr. ogsaa **Angelus Silesius**, cherubinischer Wandersmann, I, 285:

In Gott wird nichts erkannt; er ist ein einig Ein:
Was man in ihm erkennt, das muß man selber sein.

22) **Joh. Damascen.** de f. **orth. I, 2:** *Χρη τον περι Θεου λεγειν ἠ ἀκουειν βουλομενον σαφως εἰδεναι, ὡς ὀυδε παντα ἀῤῥητα, ὀυδε παντα ῥητα — ὀυτε παντα ἀγνωστα, ὀυτε παντα γνωστα.*

23) **Basil. adv. Eunom. I,** 12 (*ἡ κοινη ἐννοια) το εἰναι τον Θεον, ὀυ το τι εἰναι ἡμιν ὑποβαλλει.* **Clem. Strom. V, 11:** *ὀυχ ὁ ἐστιν, ὁ δε μη ἐστι γνωρισαντες.*

24) **Thom. Aquin. Summa, I, 12, 7,** efter Augustin: **Comprehendere Deum impossibile est cuique intellectui creato; attingere vero mente Deum qualitercunque magna est beatitudo.**

25) **Basil. adv. Eunom. I, 14:** *εἰκος, αὐτην μεν την ὀυσιαν ἀπεριοπτον εἰναι παντι, πλην εἰ τῳ μονογενει και τῳ ἁγιῳ πνευματι· ἐκ δε των ἐνεργειων του Θεου ἀναγομενους ἡμας, και δια των ποιηματων τον ποιητην ἐννουντας, της ἀγαθοτητος αὐτου και της σοφιας λαμβανειν την συνεσιν.*

staande for hans Erkjenden: saa maa han fra disse stige op til Gudserkjendelsen, og Aabenbaringen selv fører ham paa denne Vei. Da vi ikke erkjende Gud af selve hans Natur, siger den hellige Dionysius, fordi den ubegribelig og høiere end al Forstand og Aand, saa maae vi stige op til hiint over Alt Ophøiede fra Ordenen i alt Værende, der er grundet af ham og ligesom indeholder Afbilleder og Afspræg af guddommelige Forbilleder, ved at negere Alt, ved at opløfte os over Alt og ved at søge Aarsagen til Alt[27]). Dette bliver paa et andet Sted forklaret saaledes: i Guddommen, som Aarsag til Alt, maa man sætte (καταφασκειν) Alt, hvadsomhelst der sættes i det Tilværende og tillægges det som Egenskab, og dernæst maa man i endnu egentligere Betydning nægte (ἀποφασκειν) Alt dette om den, og man maa ikke troe, at Benægtelserne ere modsatte Bejaelserne, men at den høieste Aarsag staaer uendeligt høit over alle Bejaelser og Nægtelser[28]). Den rette Maade, at fastsætte Noget om Gud paa, er, efter Scotus Erigena, den, at vi først paa bekræftende Viis udsige Alt om ham, skjøndt ikke i egentlig Betydning, at vi dernæst igjen paa negerende Maade frakjende ham Alt, hvad vi saaledes have tillagt ham, igjen blot i uegentlig Betydning, og at vi endelig paa overvæsentlig Viis hæve det overvæsentlige Væsen, der skaber Alt og ikke bliver skabt, over Alt, hvad der kan udsiges om det[29]). Da følgelig det, som man udsagde om Gud,

---

26) Gregor. Naz. Orat. XXVIII; Basil. p. anf. St.; Joh. Dam. I, 4.

27) De div. nom. 7, 3: — ἐν τῃ παντων ἀφαιρεσει και ὑπεροχῃ και ἐν τῃ παντων αἰτιᾳ.

28) De myst. theol. I, 2.

29) De divis. nat. I, 78: Hæc est cauta et salutaris de Deo prædicanda professio, ut prius de eo juxta catafaticam, i. e. affirmativam, omnia, sive nominabiliter sive verbaliter, prædicemus, non tamen proprie sed translative; deinde ut omnia, quæ de Deo prædicantur per catafaticam, eum esse negemus per apofaticam, i. e. negationem, non tamen proprie, sed translative; — deinde super omne, quod de ea prædicatur, superessentialis natura, quæ omnia creat et non creatur, superessentialiter superlaudanda est. Exem-

kun uegentlig skulde gjælde om ham, saa kunde alle mulige Phænomener og Forhold i den endelige Verden anvendes til guddommelige Attributer, hvilket ogsaa Scotus Erigena udtrykkeligt forsikrer[30]), efteraf Areopagiten havde priist Gud som den der paa eengang var navnløs og havde alle Navne, og havde kaldt ham Stjerne, Ild, Vand, Sky, Steen, og talt om Guds Drukkenskab, Søvn, Opvaagnen i symbolsk Betydning[31]). Besindigere Kirkelærere erklærede sig imod denne skrankeløse, letsindige Færd: kun de af de endelige Tings Bestemtheder skulde kunne anvendes til Begreber om det guddommelige Væsen, om hvilke man kunde antage, at de paa urbilledlig Viis forud have existeret i Gud, af hvem de ere satte[32]).

---

pel I, 16: Essentia dicitur Deus, sed proprie essentia non est, cui opponitur nihil; men ligesaalidet er han Ikke-Væsen i egentlig Betydning: essentia est, affirmatio; essentia non est, abdicatio; superessentialis est, affirmatio simul et negatio. In superficie enim negatione caret, in intellectu negatione pollet.

[30]) De divis. nat. I, 68: Non — irrationabiliter — omnia, quæ a summo usque deorsum sunt, de eo dici possunt, quadam similitudine aut dissimilitudine aut contrarietate aut oppositione, quum ab ipso omnia fiunt, quæ de eo prædicari possunt.

[31]) De divin. nom. 1, 6 f.; epist. 1, 6 f. Vel heed det sig — Joh. Dam. I, c. 4 og det mellem c. 12 og 13 indskudte ganske dionysiske Capitel —, at aandelige Ting vare mere skikkede til guddommelige Navne end materielle, levende end døde, o. s. v.; men dog bliver Navnet, Mørke, foretrukket for Navnet, Lys: εισι δε και τ να, καταφατικως ἐπι θεȣ λεγομενα, δυναμιν ὑπεροχικης ἀποφασεως ἐχοντα, οἱον σκοτος, ȣ̓χ ὁτι ὁ θεος σκοτος ἐςι, ἀλλ' ὁτι ȣ̓κ ἐςι φως, ἀλλ' ὑπερ το φως.

[32]) Thom. Aquin. Summa, I, 13, 2: a) Quidam dixerunt, quod hæc omnia nomina, licet affirmative de Deo dicantur, tamen magis inventa sunt ad aliquid removendum de Deo, quam ad aliquid ponendum in ipso — b) Alii vero dicunt, quod hæc nomina imposita sunt ad significandum habitudinem ejus ad creata. Men begge Paastande ere vildfarende; thi da kunde alt Muligt udsiges om Gud, f. Ex. Deus est corpus, d. e. ad a) non ens in potentia tantum, sicut materia prima, eller ad b) causa corporum. Cum igitur dicitur: Deus est bonus, non est sensus: Deus est

Man maa derfor skjelne mellem denne mystiske Maade at komme til guddommelige Navne paa, og den Maade, paa hvilken den kirkelige Theologie pleiede at udlede Begreberne om Guds Egenskaber. Medens Mystikerne snart satte, snart igjen ophævede de samme Bestemmelser i Gud, forat hæve sig over Sætten og Ophæven til det Umaalelige, og saaat sige betjente sig af en via assertionis (i hvilken tillige via causalitatis laae skjult), en via negationis og en via eminentiæ; saa skjelnede de mere videnskabelige Theologer mellem det Positive og det Negative i de forskjellige Ting, fra hvilke man gik ud; det Sidste blev ubetinget frakjendt Gud, derimod blev han sat deels som den første Aarsag til, deels som Urbilledet for det Første, d. e. man betjente sig, for at komme til nærmere Kundskab om det guddommelige Væsen, af de tre Veie: via negationis, eminentiæ og causalitatis [33]). Imidlertid kunde man ikke fordølgefor sig, at den

---

causa bonitatis, vel Deus non est malus; sed est sensus: id, quod bonitatem dicimus in creaturis, præexistit in Deo, et hoc quidem secundum modum altiorem.

[33]) Mellem de to første skjelner f. Ex. Basilius, adv. Eunom. I, 10: ἐν — τοις περι θεȣ λεγομενοις ὀνομασι τα μεν των προσοντων τῳ θεῳ δηλωτικα ἐςι, τα δε, το ἐναντιον, των μη προσοντων· ἐκ δυο γαρ τȣτων οἱονει χαρακτηρ τις ἡμιν ἐγγινεται τȣ θεȣ, ἐκ τε της των ἀπεμφαινοντων ἀρνησεως και ἐκ της των ὑπαρχοντων ὁμολογιας. οἱον ὁταν ἀφθαρτον ὀνομαζωμεν, δυναμει λεγομεν ἑαυτοις ἠ τοις ἀκȣȣσιν, ὁτι μη οἰν, φθορα τον θεον ὑποκεισθαι. — παλιν ἀγαθον λεγομεν τον θεον και δικαιον, κ. τ. λ.· ὡς ȣν ἐπ' ἐκεινων ἀθετησιν τινα και ἀπαγορευσιν των ἀλλοτριων τȣ θεȣ ἐσημαινον αἱ φωναι, ȣτως ἐνθαυτα θεσιν και ὑπαρξιν των οἰκειων τῳ θεῳ και πρεποντως περι αὐτον θεωρȣμενων ἀποσημαινȣσιν. Samtlige tre Veie hos Durandus de S Porciano, til Lombard. l. sent. I, 3. 1: Dicendum quod per creaturas possumus devenire in cognitionem Dei tripliciter, secundum tria, quæ possunt considerari circa creaturas. Creatura enim est ens productum ab alio de nihilo: quia ens, aliquam perfectionem importat; quia producta ab alio, caussam efficientem habet; quia de nihilo, vertibile est in nihil, substracta influentia conservantis. Et secundum ista triplex est via investigandi Deum ex creaturis: scilicet via eminentiæ, quantum

første af disse Methoder kuns kan give negative, den anden kun approximative, den tredie kun relative Begreber om det guddommelige Væsen[34]). Naar jeg via negationis tillægger Gud Uforanderlighed, saa veed jeg dermed blot hvad han ikke er, ikke hvad han er; tillægger jeg ham via causalitatis Aandelighed, saa overskrider jeg egentlig det, hvortil jeg er berettiget, idet jeg paa denne Vei kun finder ham som Aandens sidste Aarsag, om hvilken jeg imidlertid endnu ikke veed, om den selv maa kaldes Aand i samme Betydning som de endelige Aander; tilskriver jeg ham via eminentiæ Alviisdom, saa er jeg ikke sikker paa, om ikke Begrændsning og Endelighed saa væsentligt here med til Begrebet Viisdom, at jeg kun kan fjerne dem ved at opløse Begrebet.

Medens Theologer og kirkeligt sindede Philosopher ikke fandt noget Betænkeligt i dette Resultat af Forsøgene paa at komme til nærmere Kundskab om Gud, men, idet de anerkjendte denne Kundskabs Indskrænkning[35]), beroligede sig over, at Gud nødvendig anthropomorphiseres i vor Forestilling om ham, ved det Væsensslægtskab, der fandt Sted mellem Gud og Mennesket[36]);

---

ad primum; via causalitatis, quantum ad secundum; via remotionis, quantum ad tertium. Og saaledes lige ned til den nyere Tid, jfr. Reinhard, Dogm., §. 31. S. 92.

34) Jfr. Reinhard, p. anf. St. S 93; Schleiermacher, Glaubenslehre, I, §. 50.

35) Det nøiagtigste Udtryk for den gjængse Forestilling om dette Forhold, i Augustins og Thomas's Aand, (see ovenf. Anm. 21) giver Cartesius, epp. I, 110: Sciri potest, Deum esse infinitum et omnipotentem, quamquam anima nostra, utpote finita, id nequeat comprehendere sive concipere; eodem nimirum modo, quo montem manibus tangere possumus, sed non ut arborem, aut aliam quampiam rem brachiis nostris non majorem, amplecti: comprehendere enim est cogitatione complecti; ad hoc autem, ut sciamus aliquid, sufficit, ut illud cogitatione attingamus.

36) Leibnit. Théod. Préf.: Les perfections de Dieu sont celles de nos ames, mais il les possede sans bornes: il est un océan, dont nous n'avons reçu que des gouttes: il y a en nous quelque puissance, quelque connoissance, quelque bonté; mais elles sont toutes entieres en Dieu. Meest yndet er Jacobi's Udsagn blevet: —

saa persiflerede Spinoza via eminentiae ved den Bemærkning, at en Triangel vistnok, hvis den kunde tale, vilde paastaae om Gud, at han var i heieste Forstand trekantet, Cirkelen derimod, at han i samme Grad var cirkelformig[37]; den critiske Philosophie gjorde det tvivlsomt, at man via causalitatis kunde begribe Aarsagens Væsen af Virkningen[38]; og efterat ved den samme Philosophie den Anskuelse var bleven almindelig, at vi kun vare i Stand til at erkjende Phænomener, ikke Tingene an sich, saa resignerede den moderne Theologie paa enhver Erkjendelse af hvad Gud er i og for sig, og indskrænkede sig til at opgive hans Relationer til Verden[39].

Til det samme Resultat førte en anden Mislighed ved den kirkelige Lære om Gud. De angivne Veie til at komme til en Erkjendelse af Guds Væsen førte til en Fleerhed af Bestemmelser i samme, som man kaldte guddommelige Egenskaber[40], og en indre Adskillelse var ogsaa nødvendig, naar man skulde komme

von den göttlichen Dingen und ihrer Offenb. S. 182: — da Gud dannede Mennesket, theomorphoserede han. Det er derfor nødvendigt, at Mennesket anthropomorphoserer.

37) Epist. LX. (p. 610): Porro, ubi dicis, si in Deo actum vivendi, audiendi, attendendi, volendi etc., eosque in eo esse eminenter, nego, quod te tum lateat, qualem habeam Deum: hinc suspicor te credere, non majorem esse perfectionem, quam quæ memoratis attributis explicari potest. Hæc non miror; quia credo, quod triangulum, siquidem loquendi haberet facultatem, eodem modo diceret, Deum eminenter triangularem esse, et circulus, divinam naturam eminenti ratione circularem esse; et hac ratione quilibet sua attributa Deo adscriberet, similemque se Deo redderet, reliquumque ei deforme videretur.

38) Jfr. Kant, Kritik der Urtheilskraft, S. 486; Schleiermacher, Glaubenslehre, I, S. 286.

39) Saaledes alle ikkespeculative Dogmatiker fra den Reinhardske (§. 31) og lige til Schleiermachers (§. 50) og Nitzsch's (§. 60).

40) Attributa kaldes de i det uddannede dogmatiske Sprog, til Forskjel paa den ene Side fra proprietates ɔ: Distinctionskjendetegnene ved de tre Personer i det guddommelige Væsen, paa den anden Side fra prædicata, ved hvilke man betegnede Gud som Subject for visse Handlinger, f. Ex. Skaber, Dommer o. desl.

ud over den ganske ubestemte og tomme Forestilling. Dog fandt man paa den anden Side allerede tidligt, at denne Fleerhed var misslig, fordi der, naar den ene Egenskab virkeligt adskilte sig fra den anden og fra Guds hele Væsen, syntes at være sat en Deling og Sammensætning i Gud, ved hvilken han blev nedbraget paa den endelige Tilværelses Gebeet. Derfor anstrængte philosopherende Kirkelærere sig for at fremstille de guddommelige Egenskaber som saavel indbyrdes identiske som identiske med det guddommelige Væsen selv[41]), og for at bringe Adskillelsen over paa det Endeliges Side og det saaledes, at man anviste den dens Plads deels paa det subjective Gebeet: vor Erkjendelsesevne, deels paa det objective, Verden, der viser Gud i forskjellige Relationer[42]). Naar saaledes enhver real Forskjel mellem de enkelte Egenskaber indbyrdes og mellem dem og det guddommelige Væsen syntes at være ophævet og blot en nominel at blive tilbage, hvilket ogsaa virkeligt blev gjort gjældende af nominalistisk sindede Scholastikere, til hvilke flere reformeerte Theologer sluttede sig[43]): saa skjelnede man paa den anden Side enten med Scotisterne mellem en real og formal, men altid objectiv, Forskjel i Gud, og paastod, at trods al real Eenhed i hans Væsen hans Egenskaber dog ved sig selv og uden al Medvirkning af vor Erkjendelsesevne formalt adskilte sig[44]); eller

---

[41]) Augustin. de trinit. VI, 7: Deus — multipliciter quidem dicitur magnus, bonus, sapiens, beatus, verus, et quidquid aliud non indigne dici videtur: sed eadem magnitudo ejus est quæ sapientia: non enim mole magnus est, sed virtute: et eadem bonitas, quæ sapientia et magnitudo, et eadem veritas, quæ illa omnia: et non est ibi aliud beatum esse, et aliud magnum, aut sapientem, aut verum, aut bonum esse, aut omnino ipsum esse.

[42]) Joh. Damasc. I, 9; Thomas Aquin. I, 2, 3: Deus est unus re et plures ratione, quia intellectus noster ita multipliciter apprehendit Deum, sicuti res multipliciter eum repræsentant.

[43]) Occam, Gabriel Biel o. A. lærte, attributa divina nec rei nec rationis distinctione inter se aut ab essentia divina distingui, sed omnem distinctionem esse solum in nominibus. S. Quenstedt, theol. didact. polem. I, p. 301.

[44]) Duns Scotus in l. I. Sentent. 8, 4 og 2, 7.

man skjelnede med Thomisterne, hvem de lutherske Dogmatikere i dette Punct fulgte, mellem en blot nominal og en rational Forskjel, eller, som man ogsaa udtrykte sig, mellem en distinctio rationis ratiocinantis, d. e. en blot subjectiv Adskillelse, og en distinctio rationis ratiocinatæ, der paa en vis Maade ogsaa skulde være begrundet i Gjenstanden selv [45]. Begrundet nemlig, ikke i den absolute Gjenstand i og for sig, men i de forskjellige Relationer, som de endelige Gjenstande have til samme; ifølge hvilke deels dens ene absolute Kraft frembringer forskjellige Virkninger udadtil, deels dens uadskilte Væsen viser sig i forskjellige Ligheder eller Contraster [46]. Men at vi maae nøie os med saaledes at erkjende og betegne det guddommelige Væsen ved dets Forhold til Verden, det er en Følge af vor Erkjendelsesevnes Svaghed, da den ikke mægter i een Erkjendelsesact at begribe det guddommelige Væsen udaf det selv i dets indre udeelte Eenhed [47]. Saaledes ere disse Egenskabsbegreber intet Andet end uadæquate Begreber om det guddommelige Væsen, eller, de ere det guddommelige Væsen selv, forestillet ved flere uadæquate Begreber [48], som tage deres Udgang fra de skabte Tings Forskjel-

---

45) Quenstedt, p. anf. St. p. 300: Alia est distinctio rationis ratiocinantis, quæ fit per meram intellectus nostri operationem, qualis est distinctio inter gladium et ensem; et alia distinctio rationis ratiocinatæ, ubi est fundamentum aliquod in re.

46) Samme, sammest.: Fundamentum autem hujus distinctionis sunt diversa connotata extrinseca, v. g. diversi effectus aut respectus aut negationes, ad quorum ordinem Deus a nobis concipitur. Tydeligere p. 302: Sumitur, inquam, occasio distinctionis vel ex rerum positarum prædicatis, quæ per negationem a Deo removentur; vel ex diversitate operationum, quæ in universo elucescunt; vel convenientia perfectionum creatarum cum perfectionibus divinis.

47) Samme, p. 284: Quia intellectus noster finitus infinitam et simplicissimam Dei essentiam uno conceptu adæquato adæquate concipere nequit, ideo distinctis et inadæquatis conceptibus, essentiam divinam inadæquate repræsentantibus, eandem apprehendit.

48) Sammest.: Sunt — attributa Dei — conceptus essentiæ divinæ inadæquati — p. 300: sunt ipsa Dei essentia, per plures inadæquatos conceptus nobis repræsentata.

lighed; saaledes er f. Ex. Guds Evighed det guddommelige Væsen selv forestillet i Modsætning til alt det Skabtes Betingethed ved Tiden; hans Almagt er det samme Væsen, i Modsætning til alt Endeligts begrændsede Virksomhed o. s. v. — ligesom den i og for sig forskjelsløse Solstraale alt efter Forskjelligheden af de Gjenstande, som den træffer paa, paa een Gang oplyser og varmer, gjør blegere og mørkere, smelter og hærder [49].

Saaledes staaer den kirkelige Lære om de guddommelige Egenskaber paa en yukelig Maade midt imellem en objectiv og og en blot subjectiv Adskillelse af dem, eller mellem dens Egenskabsbegrebers Realitet og Ikkerealitet. Er det sandt, at forskjellige Relationer og Virkninger udadtil ikke forudsætte en Fleerhed af indre Bestemmelser eller Kræfter i det guddommelige Væsen, saa blive foruden de negative Egenskabsbegreber blot de causale tilovers med den Indskrænkning, at al menneskelig Retfærdighed, Hellighed, o. s. v. har sin Grund i Gud, uden at man dog via eminentiæ tør tillægge ham selv disse Egenskaber. Men naar nu den kirkelige Theorie udtrykkeligt erklærer sig mod denne Opfattelse af Sagen [50], og følgelig sætter Viisdom, Hellighed o. s. v. som bestemte Egenskaber i Gud, saa modsiger den enten sin egen Sætning, at Egenskaberne ikke ere realt forskjellige i Gud, eller den maa, for at holde paa denne Sætning og paa det guddommelige Væsens Forskjelsløshed, i Virkeligheden igjen ophæve Egenskabsbegreberne som bestemte og objective; thi vi ere ikke istand til at tænke os Noget ved en Retfærdighed, der skal være Eet med Magten, eller ved en Viis-

49) Samme p. 300 ff.

50) Jfr. Stedet af Thomas, Anm. 32; endvidere Quenstedt, p. anf. St. p. 300: Dicunt nonnulli, ideo Deum dici justum, sanctum, misericordem etc, non quod revera sit talis, sed quod duntaxat sanctitatis, justitiæ etc. causa sit et auctor in aliis. Sed si Deus non est vere misericors — sanctus —, sed causa tantum misericordiæ et sanctitatis in aliis: ita etiam et nos pariter juberemur esse non vere misericordes etc., sed sanctitatis saltem — et misericordiæ in aliis auctores.

dom, der skal være Eet med Evigheden. Den kirkelige Theorie fører derfor nødvendigviis ad denne Vei til den Schleiermacherske Sætning, at alle Egenskaber, som vi tillægge Gud, ikke skulle betegne noget Særegent i Gud, men — som Schleiermacher efter sit eiendommelige dogmatiske Standpunct siger — i den Maade, paa hvilken vi referere vor Afhængighedsfølelse til ham [51]; d. e. almindeligere udtrykt: i den Maade, paa hvilken den i sig mangfoldigt forskjellige Verden staaer i Forhold til ham som dens øverste Eenhed.

To Modsigelser er det altsaa, der opløse den kirkelige Lære om de guddommelige Egenskaber: for det Første, at Alt, hvad der ligner Mennesket, kun ikke selve Ligheden med Mennesket skal fjernes fra Gud; og for det Andet, at der sættes Bestemmelser i ham, men at han dog skal fastholdes som det bestemmelsesløse Ene [52]. Begge Modsigelser mødes i den ene, at Gud, uagtet han, efter selve den kirkelige Lære, ikke skal være real forskjellig fra sine Egenskaber, dog bliver adskilt fra de cosmiske Functioner, der danne hine Egenskabers Stof, som en bagved dem staaende Ting an sich. Denne Gud an sich forudsættes nu som en Eenhed uden al indre Ulighed, hans Functioner i Verden ere et ulige Mangfoldigt, enhver Overførelse af en Bestemmelse fra

[51]) Schleiermacher, Glaubenslehre, §. 50.

[52]) Jfr. Hegel, Encyclopädie, I, §. 36. S. 43: De [guddommelige] Egenskaber, der dog skulde være bestemte og forskjellige, ere egentlig gaaede under i det abstracte Begreb: den rene Realitet, det ubestemte Væsen. Men idet nu dog den endelige Verden som en sand Væren, og ligeoverfor den Gud, bliver i Forestillingen, saa opkommer der ogsaa en Forestilling om forskjellige Forhold mellem begge, hvilke, idet de bestemmes som Egenskaber, paa den ene Side som Forhold til endelige Tilstande selv maae være af endelig Natur (f. Ex. retfærdig, god, mægtig, viis o. s. v.), men paa den anden Side tillige skulle være uendelige. Denne Modsigelse tillader paa dette Standpunct kun den nebuløse Opløsning ved qvantitativ Forhøielse, at udvide dem til de blive bestemmelsesløse, til Egenskaber sensu eminentiori. Men herved bliver Egenskaben i Virkeligheden tilintetgjort, og beholder blot Navnet tilbage.

dette til hiin vilde forstyrre dens rene Enkelthed, altsaa modsige Forudsætningen: og dog skal det Ene modtage indre Bestemmelser og denne Bestemthed kan kun tages fra de Mange.

Denne illusoriske Adskillelse, der gjorde Tingen an sich til noget Særskilt bagved dens Phænomen, saaat disse kunde være bekjendte medens hiin var ubekjendt, er nu, efterat den i den Kantiske Philosophie var drevet til den yderste Spidse af Abstraction, ved Speculationens videre Udvikling sunken sammen i sig selv. Efter den overfladiske, sandselige Forestilling — bemærker Hegel — er Noget for sig, og fra det ere dets Egenskaber forskjellige; men disse udgjøre tværtimod Nogets eiendommelige Natur. Erkjender man en Gjenstands Forhold, saa erkjender man selve Gjenstandens Natur. Syren er intet Andet end denne Maade, hvorpaa den forholder sig til Basis, dette er selve Syrens Natur. Den Maade, paa hvilken Mennesket forholder sig til Andre, det er hans Natur. Det er slette Distinctioner, Producter af en Forstand, der ikke kjender deres dialectiske Natur. Saaledes er det ogsaa et slet Udtryk, at vi kun vide Noget om Guds Forhold til Verden, men ikke Noget om ham selv [53]). Hegel begriber derhos meget vel, at alle de, der tænke sig Gud som en Gjenstand hiinsides Tænkningen og den endelige Virkelighed, maae finde ham absolut ubegribelig, nemlig paa Grund af deres egen Forudsætning, at alt Begribeligt ikke hører til hans Væsen [54]). Allerede Fichte overvandt hiin Distinction, idet han ikke opfattede Gud som hiinsidigt Ophav til den moralske Verdensorden, men som denne selv, ved hvilken han rigtignok ikke forstod nogen Personlighed, men ligesaalidet et dødt Abstractum, men det Godes Idee, der evigt virkeliggjør sig i Verden. Hertil føiede de to følgende speculative Systemer intet Andet end at det ene opfattede den absolute Idee som Livet, det andet som den theoretiske Idee, paa samme Maade som Fichte havde opfattet den som den practiske, og saaledes vendte tilbage til den Spinozistiske Substants, men som sig selv bevægende En-

---

[53]) Hegel, Religionsphilosophie, II, S. 46.

[54]) Samme, Encyclopädie, §. 44; Gesch. der Philosophie, III, S. 45.

telechie. Spinoza, der opfattede Gud som causa immanens, non vero transiens [55]), kunde rose sig af, at besidde en ligesaa klar Idee om ham som om Trianglen, endskjøndt han var sig bevidst, ikke at kjende alle, ja ikke engang Sterstparten af de guddommelige Attributer [56]); ikke at kjende nogle Forhold, meente han, forringede ikke Klarheden i Erkjendelsen af de øvrige. Visselig, den, der i den meest begrændsede Sphære er bleven sig den absolute Lov bevidst, han kan være sikker paa, i den hele Uendelighed af Verdener kun at gjenfinde andre Specificationer af samme.

Af den samme Modsigelse mellem Endeliggjørelse af det guddommelige Væsen og Forflygtigelse af dets Egenskaber, mellem Egenskabsbegrebernes Objectivitet og Subjectivitet, som gaaer gjennem hele denne Lære, lide ogsaa de forskjellige Inddelinger af de guddommelige Egenskaber, der ere blevne valgte af forskjellige Theologer [57]). Da man forudsatte, at Gud var den rene Eenhed og Lighed med sig selv, saa kunde der ikke ligge nogen Grund til en Inddeling i ham, man søgte da en saadan udenfor det Væsen, hvis Egenskaber skulde inddeles; hvorved man forud gav Afkald paa al objectiv Betydning af disse Inddelinger. Snart holdt man sig til Udtrykkenes eller Begrebernes Form og skjelnede mellem attributa propria og metaphorica, som om man ikke havde indrømmet, at alle Begreber om guddomme-

---

55) Ethic. P. I. prop. 18.

56) Epist. LX (p. 641): Ad quæstionem tuam, an de Deo tam claram quam de triangulo habeam ideam, respondeo affirmando. — Non dico, me Deum omnino cognoscere; sed me quædam ejus attributa, non autem omnia, neque maximam intelligere partem, et certum est plurimorum ignorantiam, quorumdam eorum habere notitiam, non impedire. Quum Euclidis elementa addiscerem, primo tres trianguli angulos duobus rectis æquari intelligebam; hancque trianguli proprietatem clare percipiebam, licet multarum aliarum ignarus essem.

57) Jfr. de bedømmende Sammenstillinger i Reinhard's Dogmatik, §. 32; Wegscheider's institut. §. 61. Bretschneider's Dogmatik I, §. 51; Schleiermachers Glaubenslehre, I, §. 50.

lige Egenskaber havde noget Uegentligt; eller mellem attributa negativa, sive ea, quibus rerum creatarum limitatio a Deo removetur, og attributa affirmativa, quibus quædam tribuuntur Deo perfectiones[58]): som om ikke ligesaavel Begrændsningen først maa bortfjernes fra disse Fuldkommenheder, der nærmest ere menneskelige, som der i hine Benægtelser, trods det negative Udtryk, maa være indeholdt en positiv Fuldkommenhed. Andre gjorde Adskillelsen mellem Gud i og for sig og hans Forhold til Verden til Inddelingsgrund, og skjelnede mellem attributa immanentia og transeuntia, eller absoluta og relativa[59]); men attributa absoluta, d. e. saadanne, som skulde tilkomme det guddommelige Væsen i og for sig uden Hensyn til dets Forhold til Verden, kan der ikke gives efter den kirkelige Forudsætning om Gud, som den, der (med Undtagelse af Forskjellen mellem de tre Personer, for hvilke imidlertid samtlige guddommelige Egenskaber skulle være fælleds) er absolut forskjelsløs i sig. Herhen hører ogsaa Distinctionen mellem saadanne Egenskaber i Gud, der fortrinsviis skulle udtrykke, at han er forskjellig, affondret fra Verden, og saadanne, der mere udtrykke hans causale Relation til samme[60]); en Forskjel, der selv tilstaaer at være blot qvantitativ, følgelig flydende, og tillige har en betydeligere Mangel tilfælleds med Inddelingen i attributa quiescentia og operativa[61]), som allerede mere gaaer ud fra Analogien med Forskjellen mellem Væren og Virken, saaledes som den hører hjemme i det Endeliges Sphære. Det er en falsk Selvtilfredsstillelse, naar Fornuften mener, at

---

58) Baier, compend. theol. posit. 193. — Inddelingen i attributa primitiva og derivata fortjener neppe at anføres, da den ligesaalidet kan kaldes en Inddeling af de guddommelige Egenskaber, som det vilde være en Oplysning om Planterigets Organisation naar En sagde os, at det deeltes i genera og species.

59) W. de Wette, kirchliche Dogmatik, §. 34 f.

60) Twesten, Vorles. über die Dogm. II, 1, S. 33 f.; Nitzsch, System der christl. Lehre, S. 138.

61) Endeel af de ældre Dogmatikere, f. Ex. Quenstedt, I, S. 285; Hollaz, theol. acroam. p. 237; selv endnu Reinhard, p. 95 f.

et Udsagn, der indeholder en blot Hvilen eller Fjernelse fra Verden, allerede er et Begreb om en guddommelig Egenskab, da Gud dog, som actus purus[62]), kun kan beskrives ved active, skaberiske Begreber, og ethvert Begreb, der ingen Activitet indeholder, blot kan være et Moment af et heelt og sandt Egenskabsbegreb hvad Gud angaaer[63]). Nogle Theologer gaae ud fra den endelige Verden som objectivt givet og betragte Gud deels i det almindelige Forhold til Verden, deels i de særegne Relationer til den som moralsk og physisk[64]); hvorimod Schleiermacher kommer til Begreber om guddommelige Egenskaber subjectivt, ved at henføre de forskjellige Hovedformer af fromme Gemytsstemninger til Gud som deres Ophav.

Medens disse sidste Inddelinger have opgivet alt Krav paa, at ville bestemme Noget i Gud, saa blænder den, der inddeler de guddommelige Egenskaber, i Analogie med det menneskelige Væsen, i Attributer, der tilkomme Guds Væren overhovedet, og dem, der tilkomme hans Viden og Villen, eller ogsaa i metaphysiske, physiske og moralske, ved en Fordring af denne Art, hvilken den imidlertid, som den, der er allermeest anthropomorphistisk, mindst er istand til at gjennemføre. Dog er det netop denne Inddeling, som vi lægge til Grund i den efterfølgende Fremstilling[65]). Da nemlig Forestillingen om det guddommelige Væsen som en Enkeltpersonlighed ligger til Grund for alle Begreber om guddommelige Egenskaber, saa er den menneskelige Personlighed det Schema, efter hvilket alle hine Begreber ere dannede. Vel er Betragtningen af dets eget Væsen ikke det eneste Udgangspunct for Mennesket til at komme til Begreber om guddommelige Egenskaber; tværtimod er f. Ex. Begrebet om Guds

[62]) Saaledes kaldte Scholastikerne ham, f. Ex. Thomas Aquin. Summa, I, 12, 1. Jfr. ogsaa Leibnitz, Epist. ad div. ed. Kortholdt, I, p. 201.

[63]) Hvorfor Schleiermacher ikke bliver staaende ved at opfatte f. Ex. Guds Evighed som blot hvilende, som Tidløshed, men bestemmer den som almægtig Evighed (§. 52).

[64]) Bøhme, die Lehre von den göttlichen Eigenschaften.

[65]) Ligesom Bretschneider i Dogmatiken og Hase i Hutterus redivivus.

Viisdom ikke dannet uden Hensyn paa Naturen og dens Indretning, Begrebet om hans Retfærdighed ikke uden Hensyn paa Historien, og for Begreberne om Guds Evighed og Uforanderlighed ligger ligesaameget Jagttagelsen af den almindelige Forandring rundt omkring os, som Jagttagelsen af vort eget Væsens Foranderlighed og Forgjængelighed til Grund; men den Form, i hvilke alle disse Begreber ere opfattede, er betinget ved den Forudsætning, at Gud har en Personlighed, der kan sammenlignes med den menneskelige, og efter dennes Schema ville de derfor ogsaa grupperes. Thi vi have her ikke at gjøre med vor egen Theorie, som slet ikke vilde have ført os til Begreber om guddommelige Egenskaber, men med den givne Kirkelære, der maa inddeles efter de Begreber, efter hvilke den har dannet sig. Hvis derfor ogsaa denne Inddeling viser sig som ubrugelig, saa rammer det ikke os, der ingenlunde ville forsvare den, men den kirkelige Theorie, som den tilhører.

§. 36.

Attributer for den guddommelige Væren eller det guddommelige Væsen overhovedet. Allestedsnærværelse og Evighed samt deres Momenter.

Gjennem Beviserne for Guds Tilværelse er den kirkelige Dogmatik kommet til Ideen om Gud som det Væsen, der er den sidste Grund til al endelig Tilværelse og tillige uendeligt ophøiet over dennes Ufuldkommenheder og Skranker. Som de almindeligste Skranker for den endelige og især deles hed for den menneskelige Tilværelse fremtræde nu Tid og Rum, over hvilke Gud følgelig, som frit Ophav til samme, maa være ophøiet. Hans Frihed for Rummets Skranker har den kirkelige Lære udtrykt i Egenskabsbegrebet: Allestedsnærværelse, hans Frihed for Tiden ved Begrebet, Guds Evighed.

Sin Begrændsethed i Rummet bliver Mennesket sig bevidst i nøieste Forbindelse med sin Personlighed: han er her og ikke hist eller overalt, ligesom han er denne og ikke hiin eller alle. Idet derfor Gud i den kirkelige Forestilling skal opfattes som et personligt Enkeltvæsen uden at der dog maa tilskrives ham en Væren paa et Sted i Rummet, saa er der herved allerede sat en Antinomie, der bringer en Vaklen ind saavel i Skriftens Lære om dette Punct som i den kirkelige Udvikling af samme [1].

I de gamle Skabelses- og Lovgivningsmyther forestilles Gud paa naiv Maade som boende i Himlen; fra Himlen skuer han ned paa Jorden og paa Menneskenes Færd, derfra stiger han ogsaa ned, for nærmere at undersøge, hvorledes det gaaer til paa Jorden, eller for at udrette Noget der (1 Mos. IV, 10. XVIII, 20 f. 2 Mos. XIX); Gud, som throner i Himlen, er en staaende Formel hos hebraiske Digtere og Propheter, ligesom i N. T. (Ps. II, 4. XIV, 2. Jes. LXIII, 15. Mt. VI, 9). Som en Slags jordisk Residents for Gud tænkte Hebræerne sig Forsamlingsteltet og senere Templet (2 Mos. XXXIII, 9 f. 1 Sam. IV, 4. 2 Sam. VI, 2. VII, 2 ff). Tidligt gjorde imidlertid Dialektiken sig gjældende, og bragte Modsigelsen mellem en saadan Begrændsning og Gudsideen til Bevidsthed; Tempelhuset, Jorden overhovedet syntes for indskrænket for Gud, og Himlen selv kunde ikke omfatte ham (1 Kong. VIII, 27); er Himlen hans Throne, saa er Jorden hans Fødders Fodskammel (Jes. LXVI, 1. Mt. V, 34 f. Ap. Gj. VII, 48 f); han er tilstede paa alle Steder i Verden og selv i Underverdenen (Ps. CXXXIX, 7 ff), opfylder Himlen og Jorden (Jer. XXIII, 24), er ikke langt fra Enhver af os, da vi leve, røres og ere i ham (Ap. Gj. XVII, 27 f). Desuagtet førte Forestillingen om Guds Personlighed igjen bestandig tilbage til at tænke sig ham begrændset i Rummet: i N. T. er dette ikke blot Tilfældet ved hine Talemaader om den i Himlen thronende Gud; men hvor Gud lader sin Stemme høre, er det ned fra Himlen (Mt. III, 17 parall. Joh. XII, 28; Mt. XVII, 5 parall. kommer Gud ned i en

---

[1]) Jfr. Vatke, bibl. Theol. I, S. 48 f.

Sky), og Jesus stiger, for at vende tilbage til Gud, fra hvem han er udgaaet, paa en Sky op til Himlen.

Den samme Dialectik fremtræder ogsaa strax i den kirkelige Udvannelse af dette Begreb. Mod den lave Mening, at Gud skulde være paa et Sted, stillede Philo den Sætning, at Gud tværtimod var Stedet for alle Ting og omfattede dem som almindeligt Rum[2]). Lignende Forestillinger gjenfinde vi ikke sjeldent hos de ældste Kirkelærere[3]). Det Upassende, som endnu laae i denne Udtryksmaade, nemlig, at Gud ved den vel hævedes over enhver Begrændsning af Rummet, men ikke over Rumligheden som saadan, men just forestilledes som et uendeligt udstrakt Væsen, var hos Philo gjort godt derved, at han ligesaavel sagde om Gud, at han intetsteds var som at han var overalt d. e. at han uafhængig af Rummet er tilstede i Alt, hvad som er i Rummet, og hiin Forestilling bliver da nu af skarpere tænkende Kirkelærere berigtiget saaledes, at Gud ligesaalidet omslutter som omsluttes[4]); Alt er i ham, uden at han dog er Rummet for Alt; hans Væren overalt maa ikke opfattes som legemlig Udstrækning, saa at den halve Gud var i den halve Verden, den hele Gud i den hele Verden, men udelelig er han overalt heel tilstede[5]).

---

[2]) S. Dähne, I, S. 282.

[3]) Theophil. ad Antol. II, 3: θεος — ὀ χωρειται, ἀλλα αὐτος ἐςι τοπος των ὁλων· Efter I, 5 omgiver han Verden, som Hinden Granatæblet. Ogsaa hos Arnobius, adv. gentes I, 31, kaldes Gud locus rerum ac spatium, og efter Lactant. div. institut. II, 2 er Dei numen atque spiritus ubique diffusus.

[4]) Clem. Alex. Strom. II, 2: ὁ θεος — οὐτε περιεχων, οὐτε περιεχομενος·

[5]) Augustin. de divers. quæst. 20: — nec ita in illo sunt omnia, ut ipse sit locus. Locus enim in spatio est, quo longitudine et latitudine et altitudine corporis occupatur, nec Deus tale aliquid est. Et omnia igitur sunt in ipso et locus non est. Samme Epist. CLXXXVII ad Dard.: Et in eo ipso quod dicitur Deus ubique diffusus, carnali resistendum est cogitationi, — ne quasi spatiosa magnitudine opinemur Deum per cuncta diffundi sicut aër et lux, eller ogsaa saaledes, ut in dimidio mundi sit dimidius, atque ita

Dog ligesaavel ved denne, som ved hiin Forestilling om Guds Allestedsnærværelse syntes hans concrete Personlighed ligesom at oploses i en uendelig Æther. Derfor opstod en Reaction fra de saakaldte Anthropomorphiter, der ikke mere troede at have en Gud naar de ikke i deres Forestilling turde bære et sandseligt Billede af ham som en begrændset menneskelignende Skikkelse, til hvilken de kunde bede [6]). Ja selv den aandrige, philosophisk dannede Forfatter til de Clementinske Homilier er af samme Grund en ivrig Forfægter af at Gud har menneskelig Skikkelse og altsaa er begrændset i Rummet. Han erklærer det for en Paastand, der skaffer den Onde Indpas, naar man, under Paaskud af at ville forherlige Gud, frakjender ham Skikkelse. Thi uden Skikkelse er ingen Skjønhed, men uden Skjønhed er ingen Attraa, ingen Kjærlighed, mulig. Sjælen, der ikke danner sig et Billede af Gud, er ogsaa tom paa Gud. Og hvorledes kan En bede, naar han ikke veed, til hvem han skal tage sin Tilflugt? Til hvem skal han støtte sig? Uden fast Modstand glider han ud i det Tomme [7]). Derfor bliver i Clementinerne det guddommelige

---

per totum totus: sed in solo coelo totus et in sola terra totus; — et nullo contentus loco, sed in seipso ubique totus.

[6]) Joh. Cassian. Collat. X, 5: — nihil se retinere vel habere credentes, si propositam non habuerint imaginem quandam, quam in supplicatione positi jugiter interpellent, eamque circumferant mente, ac præ oculis teneant semper affixam. Derfor udbrød hiin gamle Munk, da man havde afdiesputeret ham, at Gud havde menneskelig Skikkelse, i den Klage: Heu me miserum! tulerunt a me Deum meum, et quem nunc teneam, non habeo, vel qvem adorem aut interpellem, jam nescio.

[7]) Homil. XVII, 11: τινες — της ἀληθειας ἀλλοτριοι ὀντες και τῃ κακιᾳ συμμαχουντες, προφασει δοξολογιας, ἀσχηματιστον αὐτον λεγουσιν, ἱνα ἀμορφος και ἀνειδεος ὠν, μηδενι ὁρατος ᾐ, ὁπως μη περινοητος γενηται. (Forresten 10: ἀδυνατον γαρ καλλος ἀνευ μορφης εἰναι, και προς τον αὐτου ἐρωτα ἐπισπασθαι τινα, ἡ και δοκειν θεον ὁραν, εἰδος οὐκ ἐχοντα.) νους γαρ εἰδος οὐχ ὁρων θεου κενος ἐστιν αὐτου. πως δε και εὐχεται τις, οὐκ ἐχων προς ὁν καταφυγῃ; εἰς τινα ἐρειση; ἀντιτυπιαν γαρ οὐκ ἐχων, εἰς κενον ἐκβαθρευεται.

Væsen i en Skikkelse, der vel er usynlig for legemlige Öine, men ikke for de salige Aanders, og hvis synlige Afbillede Menneskets Legeme er, sat i Universets Midte, og er ligesom dets Hjerte, fra hvilket livskabende Kræfter udstrømme til alle Sider [8]).

Denne aabenbare Begrændsning af det guddommelige Væsen modsatte den kirkelige Dogmatik sig. Man tilskrev Gud *ἀδιαςασια* (= *ȣ μακραν ἀπο ἑνος ἑκαςȣ ἡμων ὑπαρχοντα* Ap. Gj. XVII, 27) og *συνȣσια* ikke blot *ἐνεργητικη*, men ogsaa *ὑποςατικη*; eller man lod ham, for at bruge de scholastiske Udtryk, ikke blot potentialiter, eller med sin Virksomhed, men ogsaa essentialiter (og præsentialiter), med sit Væsen (og sin Viden), være nærværende i alle Creaturer [9]), idet Forskjellen mellem Væsen og Virksomhed ikke kan finde Sted i Gud [10]). Guds væsentlige Nærværelse var derfor tillige en virksom og den virksomme en væsentlig; hverken var hiin en Virken i Frastand, eller denne en af Rummet afhængig, men en Nærværelse, der satte Rummet og dets Affectioner [11]). Blev der nu opkastet Spørgsmaal om den Maade, paa hvilken det guddommelige Væsen var i alle Ting, saa heed det: ikke som et Legeme, ikke heller som en Aand, men paa en guddommelig, reent ubegribelig Maade, som opfyldende Alt [12]).

---

7) Sammest. 7 ff.

9) Thomas Aquin. Summa I, 8, 3: (Deus) est in omnibus per potentiam, in quantum omnia ejus potestati subduntur. Est per præsentiam in omnibus in quantum omnia nuda sunt et aperta oculis ejus. Est in omnibus per essentiam, in quantum adest omnibus ut causa essendi.

10) Richard. a St. Vict. de Trin. II, 24: Si ubique potentialiter, et ubique essentialiter. Neque enim aliud est ejus potentia, atque aliud ejus essentia.

11) Albertus M. Summa, I, 70, 1 f.: A Deo nihil distat situaliter. — Cum autem Deus dicitur esse in omni loco, — importat — quod et esse loco det, et ultra hoc virtutes Esse loci consequentes, sicut virtus est terminativa etc. Thomas Aquin I, 8, 1: Deus est in omnibus rebus — sicut agens adest ei in quo agit.

12) Quenstedt, I, p. 288: Est Deus ubique illocaliter, impartibiliter, efficaciter, non definitive ut spiritus, non circumscriptive ut corpora, sed repletive, — more modoque divino incomprehensibili.

Den foregivne Ubegribelighed er i Regelen den kirkelige Ursmykkelse af en Modsigelse. Enten — lod der sig indvende — er Verden og enhver Deel af samme udenfor Gud, og han er da begrændset; eller, naar den i dens enkelte Dele ikke er udenfor Gud, saa er den sammenblandet med ham og selv Gud, eller ialfald Guds Legeme [13]. For at undgaae denne pantheistiske Slutning adskilte Socinianerne Guds præsentia operativa fra hans præsentia essentialis, indskrænkede den sidste til Himlen og opfattede kun den første som omnipræsentia, hvilken imidlertid just herved blev til en actio in distans [14]. Arminianerne indtoge ogsaa her den midlende Stilling, ikke ligefrem at forkaste den væsenlige Allestedsnærværelse, men kun at fremstille den som heist vanskelig og Troen derpaa som ikke nødvendig til Salighed; men ligesaameget paaviste de Vanskelighederne ved den modsatte Anskuelse og droge sig med et non liquet tilbage til de ubestemte

---

[13]) Th. Piscc. resp. ad rat. Camp.: (Essentiæ Dei) infinitate concessa universa orbis machina, quam cernimus, corpus quoddam divinum esset. Episcop. institut. theol. IV, 2, 13 (Farlige Følger af Væsensallestedsnærværelsen): — et quod caput rei est, quidquid est in mundo, id est Deus, vel divina essentia. — Si essentia Dei sic immensa est, tum intelligi non potest, quomodo et ubi aliqua creata essentia esse posset. Essentia enim creata non est essentia divina, ergo aut est extra essentiam divinam, aut, si non est extra eam, est ipsa essentia illa, et sic omnia sunt Deus et divina essentia.

[14]) Io. Crell, de Deo eiusque attributis, c. 27: Quia Dei et potentia et sapientia ad res omnes extenditur, uti et potestas sive imperium, ideo ubique præsens omniaque numine suo complere dicitur. — De essentiæ divinæ per omnia diffusione Jeremiæ (XXIII, 24) verba non loqui, illa sunt indicio, quæ ibidem præcedunt, quibus verbis docet (Deus) se non esse ejusmodi Deum, qui e vicino tantum cernere et operari, — sed talem, qui e longinquo etiam omnia præstare possit. — Esa. LXVI, 1 har Gud kun valgt det Billede ut magnitudinem atque amplitudinem potentiæ, imperii et providentiæ suæ exprimat, qua in coelis residens etiam ad terrena pertingat. — Derfor maa man ikke dadle dem, som malunt simplicius, quam a plerisque theologis fieri solet, et vulgari loquendi consue-

bibelske Udtryk[15]. Ogsaa den nyere Supranaturalismus og Rationalismus hjælper sig med den Erklæring, at vi vel maae troe paa den guddommelige Allestedsnærværelse; men ikke kunne vide noget Nøiere om den; Guds virkelige Allestedsnærværelse blev nedsat til den Mulighed, at kunne indvirke umiddelbart hvor og saa ofte han vilde[16].

En levende Polemik mod denne Anskuelse, der gjør Guds Væsen endeligt, har Speculationen allerede begyndt i Jacob Behme. Naar vore Doctores ville skrive om Gud — siger han — saa søge de ham alene udenfor denne Verden i en Himmel, som om han var et Billede, der kunde sammenlignes med Noget. De indrømme vel, at den samme Gud med een Aand regjerer Alt i denne Verden, men hans legemlige Eiendom ville de med Vold og Magt have mange tusinde Mile borte i Himlen. Naar Mennesket seer Lufthavet over Jorden, saa seer han kun Stjerner og Vandskyer, og saa tænker han, at der maa være et andet Sted, hvor Guddommen viser sig med sit himmelske og Engle-Regimente. Han vil absolut adskille Lufthavet med dets Regimente fra Guddommen; thi deri seer han ikke Andet end Stjerner og Regimentet derimellem er Ild, Luft og Vand. Saa tænker han da, dette har Gud efter sit Forsæt skabt saaledes af Intet, hvorledes kunde Gud være i det Væsen eller hvorledes kunde det være Gud selv? Han bilder sig bestandig ind, at det kun er et Huus, hvori Gud regjerer og boer med sin Aand. Der kunde vel være mange, der vilde sige, hvad vilde det være for en Gud,

---

tudini accommodatius accipere et credere id, quod toties tamque aperte inculcant sacræ literæ: nempe Deum in coelo, in alto, in excelsis esse aut habitare, e coelo illum attendere, exaudire, — prospicere super filiis hominum, — et si quæ sunt similia, quibus et habitaculi et loci — distantia significatur, qua Deus ab hominibus distinguatur.

15) Episcop. paa anf. St.; Limborch, theol. christ. I, 6.

16) Reinhard, Dogm. S. 99. 114. Her definerer han den virkelige Allestedsnærværelse som illud attributum Dei, quo ubique et semper immediate efficax esse potest. Bretschneider, Dogm. 1, S. 489 f.; Wegscheider, institut. S. 259.

hvis Legeme, Væsen og Kraft bestod i Ild, Luft, Vand og Jord? See du ubegribelige Menneske, jeg vil vise Dig Guddommens rette Grund. Naar alt dette Væsen ikke er Gud, saa er du ikke Guds Billede; naar der er en fremmed Gud, saa har du ingen Deel i ham. Thi du er skabt af denne Gud og lever i samme, og han giver dig bestandig af sig Kraft, Velsignelse, Spise og Drikke; ogsaa hviler al din Viden i denne Gud, og naar du døer, saa bliver du begravet i denne Gud [17]. Rigtignok — føier Bøhme til — naar du seer paa Solen og Stjernerne, saa maa du ikke tænke, at det er den reue og hellige Gud, og du maa ikke begynde paa at bede dem om Noget; thi de ere ikke den hellige Gud, men hans Legeme. Men den hellige Gud selv er midt i alle disse Ting og du kan ikke see eller begribe ham; men Sjælen begriber ham; han er skjult i sin Himmel; men denne Himmel er overalt, ogsaa i dig selv [18].

Medens i denne Forestilling, der ganske er den samme som den nyere Philosophies, den pantheistiske Retning igjen har faaet Overhaand over den personlige, saa drager den Schleiermachersk Troeslære sig tilbage fra denne Antinomie til den ubestemte Tanke om en Causalitet i Gud, der betinger saavel Rummet selv som alt i Rummet og er absolut rumløs [19]. Efter den speculative Anskuelse er denne Causalitet Ideen, som gjør Rummet og Alt i Rummet til sin Forudsætning, for at fremgaae deraf som Aand og er allestedsnærværende i alle Rum og i Alt, som opfylder Rummet som dens immanente Dialectik, som Liv og Lov.

Momenter i Guds Allestedsnærværelse eller hans Rumfrihed ere Egenskaberne Ulegemlighed, Udelelighed, samt Aandelighed, forsaavidtsom man derved kun affirmativt vil udtrykke Guds immaterielle Væsen. Thi Materie, Sammensætning, De-

---

17) Aurora, c. 22, 35. 23, 1 ff. Nu vil du sige, bemærker J. Bøhme til det Ovenanførte (23, 10) — at jeg skriver hedensk; hør og see og mærk Forskjellen, hvorledes det har sig: jeg skriver ikke hedensk, men philosophisk; heller ikke er jeg nogen Hedning, men jeg har den dybe og sande Erkjendelse af den eneste store Gud, som er Alt.

18) Sammest. XXIV, 64 f.

19) Schleiermacher, Glaubenslehre, I, §. 53.

lelighed ere kun mulige i Rummet. Mennesket lærer tidligt at betragte Legemet i dets Begrændsethed og Skrøbelighed som sin endelige Side og erklærer derfor det absolute Væsen for frit for Deelagtighed i Legemligheden. I Begyndelsen nøier man sig vel med, blot at fjerne dette grovmaterielle Legeme fra Gud; medens man troer, ikke at træde hans Uendelighed og Fuldkommenhed for nær ved at tillægge ham et ætherisk, lysartet, men dog at komme Forestillingen om hans Personlighed til Hjælp derved. Den gammeltestamentlige Betegnelse af Gud som יְהוָה indeholder høist sandsynligen denne finere Materialismus, og det Nytestamentlige: *πνευμα* eller *φως ὁ θεος* (Joh. IV, 24, 1 Joh. I, 5), samt Prædicatet *ἀορατος* (Rom. I, 20. Col. I, 15 o. fl. St.) udelukker den idetmindste ikke. Hertil slutter sig Clementinernes Anskuelse, som vi have omtalt, nemlig at Gud havde et Lyslegeme, og Tertullian's Paastand, at Gud som Aand tillige maatte være et Legeme, kun af tilsvarende Beskaffenhed, er bekjendt [20]). Først Alexandrinerne have fastsat det strængere Begreb om Guds Immaterialitet, og ogsaa udelukket Forestillingen om et ætherisk Legeme, (et *ἀϋλον σωμα* som Himlens) [21]). Som actus purus, beviste man siden, kan Gud, og kun Gud alene, ikke have noget Legeme, da Legemet indeslutter Muligheden til det Modsatte af Activitet, til Lidelse [22]). Men just paa dette Punct viser det Tertullianske nihil est incorporale, nisi quod non est [23]) sig ikke at være saa urimeligt, som det i Almindelighed gjælder for. Naar hiin actus purus eller den absolute Affirmation tillige bliver tænkt som den absolute Negativitet, hvil-

---

[20]) Adv. Prax. 7: Quis — negabit Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie.

[21]) Orig. de princip. Prooem. 9, L. I, 1. og hertil Schnitzer, Origenes über die Grundlehren der Glaubenswissenschaft, S. 9 ff., Comm. in Joh. Tom. XIII, 21 ff. Jfr. Joh. Damasc. de f. orth. I, 4.

[22]) Leibnit. epp. ad div. ed. Kortholdt, I, p. 201: Solus Deus substantia est vere a materia separata, quum sit actus purus, nulla patiendi potentia præditus, quæ, ubicunque est, materiam constituit.

[23]) De carne Christi, 11.

ket den maa efter vore tidligere Undersøgelser, saa er deri ogsaa indeholdt den første Negation, den at sætte Materien og nærmere Legemsverdenen; kun erindre man, at denne, som J. Bøhme udtrykte sig, ikke er den lyshellige Gud selv, men — vi ville ikke sige: hans Legeme, som Bøhme, men den af ham selv satte Forudsætning for hans Virkeliggjørelse som Aand.

Ligesom ved Rummet, saaledes finder Mennesket ogsaa sin egen og alle de det omgivende Tings Væren begrændset ved Tiden, en Skranke, som det derfor maa fjerne fra Gud ligesaavel som Rummets. Gud lader Menneskeslægterne blive til Støv og fremkalder nye; men han selv bliver som han er og hans Aar have ingen Ende. Han var før Bjergene og Jorden bleve grundede ved ham, og han skal være og være den samme, naar Skabningen længst er ældet og omskiftet som et Klædebon (Ps. XC, 2 ff. CII, 25 ff.); han er den Første og den Sidste, og som begge Dele den Samme (2 Mos. III, 14. Jes. XLI, 4. XLIV, 6). For hans Tilværelses uendelige Varighed forsvinder den efter menneskelig Vurdering længste Tid til et uendeligt Lidet (Ps. XC., 4); men ligesaameget er for ham den korteste Tid ikke forskjellig fra den længste (2 Pet. III, 8).

Denne Ophøielse af Gud over Tidens Skranker kunde man nu nærmest troe at fuldbyrde naar man benægtede at hans Existentses Vedvaren havde Begyndelse og Ende [24]) Dog indsaae skarpere Tænkere blandt Kirkelærerne snart, at man med Begyndelsen og Enden endnu ikke havde ophævet Successionen i den guddommelige Tilværelse; saaat altsaa ogsaa for Gud det nærværende Øieblik ikke vilde være det forgangne eller det tilkommende, og han selv altsaa ikke virkelig befriet fra Endeligheden [25]).

---

[24]) F. Ex. Justin. dial. c. Tryph. 5: *μονος — ἀγεννηθος και ἀφθαρτος ὁ θεος.* Minuc. Felix, Octav. 18: (Palam est) parentem omnium Deum nec principium habere nec finem. Saaledes den populaire Dogmatik lige til vor Tid, f. Ex. Reinhard, S. 100: Aeternitas Dei est illud attributum, quo esse nec coepit, nec unquam desinet; eller ogsaa existentiæ divinæ infinita continuatio.

[25]) Boeth. de consol. philos. V, 6: Quod temporis patitur conditionem — nondum tale est, ut æternum esse jure credatur. Non

Derfor fjernede Augustin fra det guddommelige Liv Forskjellen mellem Fortid og Fremtid og satte det som en evig Nutid[26]; Boethius bestemte Evigheden som den bestandig nærværende Besiddelse af det uendelige Livs hele Fylde[27]; og Thomas Aquinas satte, da Tiden, selv om man tænkte sig den uden Begyndelse og Ende, endnu bestandigt ikke vilde være Evighed, dens væsentlige Forskjel fra hiin deri, at Evigheden paa een Gang er heelt tilstede, men Tiden ikke[28].

Ogsaa her var det igjen Socinianerne, der bestrede det Begreb, der var blevet det kirkelige. Tilskyndelsen hertil fik de fra et andet Gebeet, nemlig fra Interessen for den menneskelige Frihed, som de troede sat i Fare, naar Guds Viden var tidløs. Ogsaa for Gud, erklærede derfor Faustus Socinus, er Noget forbigangent, Noget nærværende, Noget tilkommende[29], og Joh. Crell anfører blandt mange Vanskeligheder og Modsigelser, som han navnlig troede at opdage i Evighedens Sammentrængning

---

enim totum simul infinitæ licet vitæ spatium comprehendit atque complectitur, sed futura nondum transacta jam non habet.

26) Confess. IX, 10: Fuisse et futurum esse non est in vita divina, sed esse solum, quoniam æternum est. Nam fuisse et futurum esse non est æternum. XI, 16: Nec tu tempore tempora præcedis, sed præcedis omnia tempora præterita celsitudine semper præsentis æternitatis, et superas omnia futura, quia et illa futura sunt et cum venerint præterita erunt; tu autem idem ipse es et anni tui non deficiunt.

27) Boethius, p. anf. St.: Quod igitur interminabilis vitæ plenitudinem totam pariter comprehendit ac possidet, cui neque futuri quidquam absit, nec præteriti fluxerit, id æternum esse jure perhibetur: idque necesse est sui compos præsens sibi semper assistere, et infinitatem mobilis temporis habere præsentem. Jfr. Scot. Erig. de divis nat. III, 27: (In Deo) et præsentia et futura in unum sunt simul et semel.

28) Summa, I, 10, 4: — quod æternitas est tota simul — non autem tempus.

29) Prælect. theol. c 8. Bibl. Fr. Pol. I, p. 545: Ipsius etiam Dei respectu aliquid præteritum, aliquid vero præsens, aliquid etiam futurum est.

i et Simul, ogsaa den, at Gud da bestandig maatte gjøre, hvad han eengang havde gjort, og paa een Gang modsatte Ting, som Verdens Skabelse og Ødelæggelse, hvilket er utænkeligt[30]. Rigtignok er det, naar han og med ham Arminianerne, disse rigtignok uden at decidere sig for den socinianske Forestilling, især paavise Utænkeligheden af en Vedvaren, hvori ingen forskjellige Momenter følge paa hinanden[31], ligefrem en petitio principii, da efter den orthodoxe Forestilling Evigheden netop ikke skal opfattes som Vedvaren d. e. som berørt af Tiden; men det Rigtige, som ligger til Grund for disse Bemærkninger, er, at den successionsløse Evighed ikke kan bestaae med Begrebet om en personlig Gud. Evigheden i og for sig eller Substantsens Evighed er ikke noget utænkeligt, tværtimod et nødvendigt Begreb: den er Eenheden i Tidsmomenternes Forskjel; idet Tiden i Tanken berøves Begyndelse og Slutning som dens forestillede Støttepuncter, synker den af sig selv sammen i Evighedens Forskjelsløshed, som dens Grund, af hvilken den ligesaavel bestandigt fremgaaer uden Ende; Evigheden og Tiden forholde sig som Substantsen og dens Accidentser. Ganske anderledes forholder det sig derimod med Tænkeligheden af en evig Person. Thi Personlighed, Selvbevidsthedens Eenhed, er, saavidt vi kunne see, betinget ved de ydre Gjenstandes og de indre Tilstandes Afvexling, og der-

---

30) De Deo ejusque attr. c. 18: Quodsi æternitas Dei nullas habet partes, nihilque in ea prius est, nihil posterius: certe, cum omnia in ea fiant, omnia eodem momento fient, et quidquid Deus semel fecit aut facturus est, æternum fecit facturusque est. Condidit semel mundum hunc et ex nihilo produxit: eundem ergo adhuc condit, et existentem licet, ex nihilo producit; quin etiam tum eam construet, cum destruet; et quia destructurus est aliquando mundum, destruxit jam tum, cum condidit. — Quæ tanta est rerum insociabilium consociatio?

31) Crell, p. anf. St.: Interminabilis — vita ea demum est, quæ semper durat. Sempiterna autem duratio quomodo tota eodem momento consistere potest? Siquidem omnis duratio partes habet, quarum alia succedat alteri, alia prior sit, alia posterior. Episcop. IV, 2, 9; Limborch, theol. christ. II, 5, 5.

ved bliver den selv draget ind i Tiden; en Selvbevidsthed, der bestandig bliver sig selv liig, maae vi sige, kan ligesaalidet være en virkelig Selvbevidsthed, som en enkelt, uforandret Tone vilde kunne høres. Schleiermacher har derfor ogsaa her udtrykt sig meget forsigtigt, idet han definerede Guds Evighed som hans absolut tidløse Causalitet, der betingede alt Timeligt og Tiden selv [32].

Ved den populære Opfattelse af Guds Evighed som en Vedvaren uden Begyndelse og Ende eller som en uendelig Linie, er i og for sig en Forskjellighed mellem de enkelte Puncter i denne Linie, eller Afvexling og Foranderlighed, endnu ikke udelukket. Men vel er i flere af de ovenfor anførte Skriftsteder Guds Uforanderlighed udtalt (jfr. ogsaa Jac. I, 17) og den er ligeledes fastholdt af Kirkelæren [33]. Af Guds Uforanderlighed kan man nu igjen udlede det strængere Begreb om hans Evighed. Naar der nemlig efter den socinianske Theorie vel fandt en Succession af Momenter Sted i Gud, men dog ingen Forandring, saa maatte ethvert efterfølgende Moment være fuldkomment ligt med det foregaaende og dog et andet, hvilket er en Modsigelse.

§. 37.

Attributer for den guddommelige Forstand. Alvidenhed. Alviisdom.

Dog, Mennesket bliver ikke staaende ved at fjerne de to almindeligste Skranker ved sin Existents fra Gud, ogsaa fra alle de Negationer, som i det Enkelte indskrænke hans aandelige Organismus,

---

[32]) Glaubenslehre, I, §. 52.

[33]) F. Ex. Augustin., in Joh. Evang. Tract. XXIII, 9: Non invenis in Deo aliquid mutabilitatis, non aliquid, quod aliter nunc sit, aliter paulo ante fuerit. Nam ubi invenis aliter et aliter, facta est ibi quædam mors; mors enim est, non esse quod fuit.

befrier han sin Gudsidee. Mennesket er begrændset Bevidsthed og Tænken, Gud Altænken, Albevidsthed; Mennesket tilkommer der en paa mangfoldige Maader begrændset og fordunklet, Gud en skrankeløs- og reen Villie.

Her fremtræder nu strax for Betragteren det Dilemma; skal Bevidsthed og Villie være forskjellige i Gud ligesom i Menneskene, eller skulle de være det Samme? Det tilfredsstiller ikke, med de populaire Dogmatikere at sige, at Forstand og Villie i Gud ikke ere forskjellige Kræfter, men een og samme uendelige Kraft, der deels ytrer sig ved Erkjenden, deels ved Virken efter hiin Erkjenden [1]): dette er endnu bestandig ganske Forholdet mellem menneskelige Sjæleevner, der ligeledes fra een Grundkraft træde ud i forskjellige Virksomheder. Men nu er en saadan Forskjel mellem Tænken og Villen og Virken et Endelighedens Forhold, som ikke kan antages at finde Sted i Gud. Thi vor Tænken er snart Eftertænken over Noget, der er givet uden vor Medvirkning, og her er Begrændsningen af vor Kraft øiensynlig; snart tænke vi over Noget, som vi selv enten allerede have frembragt eller skulle frembringe, og her træder idetmindste Tidsforskjellen ind som Skranke; eller ogsaa beskjæftige vi os blot med tomme, gjenstandsløse Tankebilleder. Hvis ikke Meget var til uden vor Medvirkning, hvis ikke vor egen Virken foregik i Tiden, og hvis ikke mange af vore Tanker manglede al Realitet, saa vilde vor Tænken slet ikke være forskjellig fra vor Villen og Virken; da hine Mangler ikke kunne sættes i Gud, saa maa i ham Tænken og Villen være Eet og det Samme. Dette finde vi ogsaa virkeligt, at de dybsindigste Theologer og Philosopher i den ældre saavelsom i den nyere Tid have indseet [2]); men nu

---

[1]) F. Ex. Reinhard, Dogm., S. 104.

[2]) Augustin. Confess. Slutningen: Non ista, quæ fecisti, videmus quia sunt; tu autem quia vides ea sunt. Scotus. Erig. de divis. nat. III, 17: Voluntas illius et visio et essentia unum est. 29: Visio Dei totius universitatis est conditio. Non enim aliud ei est videre, aliud facere; sed visio illius voluntas ejus est, et voluntas operatio, I, 13 er det Samme udtrykt paa den forunderlige

bliver Spørgsmaalet, hvad Ret have vi til, endnu at kalde den Tænken, som ikke er forskjellig fra Villen, med dette Navn; da dog den Tænken, for hvilken dette Navn oprindeligt er præget, kun er dette, forsaavidtsom den staaer overfor Villien som et Andet, og det Samme er Tilfældet med Villien paa sin Side[3])?

Gaae vi over fra denne almindelige Betragtning til den speciellere, og betragte først den guddommelige Tænken — rigtignok kun med ringe Mod, da den jo kun skal være adskilt fra den guddommelige Villie i vor Abstraction, men ikke i Virkeligheden, og vi altsaa ikke kunne vide, om det, som vi ifølge hiin Abstraction udsige om den, ogsaa tilkommer den i Virkeligheden —: saa gjentager det samme Skuespil, som vi nylig saae mellem Forstand og Villie i Gud, sig her mellem de to Momenter i den første. Dogmatikerne tale nemlig deels om Guds Alvidenhed, deels om hans Viisdom, idet de aabenbart gaae ud fra den menneskelige Aand, der i udstrakt Kundskab til det Givne viser sig som vidende, i hensigtsmæssig Bestemmelse af det, som skal frembringes, som viis[4]). Men da der nu for Gud ikke kan være

---

Maade, at ϑεος paa een Gang udledes af ϑεω og ϑεωρεω: non enim aliud est Deo currere per omnia quam videre omnia. Thomas Aquin. S. I, 14, 8: Deus per intellectum suum causat res, cum suum esse sit suum intelligere. Unde necesse est, quod sua scientia sit causa rerum — her kommer rigtignok den urene Tilsætning til: secundum quod habet voluntatem conjunctam. Schleiermacher, Glaubensl. I. S. 322: Saaledes er da den guddommelige Tænken ganske det Samme som den guddommelige Villie, og Almagt og Alvidenhed Eet. Jfr. Spinoza, tract. theol. polit. c. IV. p. 121: Dei voluntas et Dei intellectus in se revera unum et idem sunt, nec distinguuntur, nisi respectu nostrarum cogitationum, quas de Dei intellectu formamus.

3) Spinoza, Ethic. I, Prop. 17. Schol.: Intellectus et voluntas, qui Dei essentiam constituerent, a nostro intellectu et voluntate toto coelo differre deberent, nec ulla in re, præterquam in nomine, convenire possent; non aliter scilicet, quam inter se conveniunt canis, signum coeleste, et canis, animal latrans.

4) Derfor definere de: Omniscientia est illud attributum Dei, quo rerum omnium cognitionem habet longe perfectissimam. Sapientia

givet Noget, som han ikke selv evig frembringer, saa ere ogsaa Alvidenhed og Alviisdom ikke forskjellige i ham [5]).

Skjøndt vi nu allerede ikke vide, hvorledes vi skulle forestille os en Alvidenhed, der ikke skal være forskjellig fra Guds Alviisdom og Alvirksomhed; saa gjør man dog med Hensyn til den første endnu den Fordring til os, at vi ikke maae gjøre en Forskjel mellem Erkjendelsesacten og Erkjendelsesevnen. Denne Fordring kunne vi ikke unddrage os; thi det, at begge Dele ere adskilte i os, det er en Følge af vor Endelighed, der kun lader Evnen komme til Virkelighed i en af Tiden afhængig Række af enkelte Acter, hvorimod Gud skal begribe alle Ting i een udeelt evig Act, i hvilken da rigtignok hans hele Erkjendelsesevne usondret gaaer op [7]). I denne guddommelige Erkjenden er der følgelig hverken en Bevægelse fra det Enkelte til det Almindelige eller omvendt, eiheller en Bevægelse fra det ene Enkelte til det andet; den er ingen discursiv, men en intuitiv Tænken, for hvilken i een Deel alle Dele og det Hele og ligeledes i det Hele hver enkelt og alle Dele ligesaa uadskilte som usammenblandede ere nærværende [8]); men her kunne vi igjen ikke indsee, hvorledes ikke Alt maa flyde sammen, da Tydeligheden af vor Erkjenden væsentlig er betinget ved Sondringen af det, som hist skal være i hinanden.

---

est illud attributum, quo Deus in capiendis consiliis et adminiculis eligendis leges summæ perfectionis sequitur. Reinhard, Dogm. S. 106. 116.

5) Schleiermacher, Glaubensl. p. anf. St.

6) Thomas Aquin. Summa, I, 14, 4: In Deo intellectus intelligens et id quod intelligitur et species intelligibilis et ipsum intelligere sunt omnino unum et idem.

7) Quenstedt, I, p. 289: Competit Deo omniscientia, qua ipse ἀθρόως, uno simplici et æterno intelligendi actu, omnia scit.

8) Leibnitz, théod. III, 360: Dieu voit dans chaque partie de l'univers tout l'entier, à cause de la parfaite connexion des choses. Bilfinger, de harm. præstab. V, §. 93: Ut nos concludendo unum ex altero possumus inferre, ita is intuendo potest unum in altero intelligere. Jfr. Twesten, Dogm. II, 1. S. 53.

Vende vi os nu, for dog at finde en eller anden Adskillelse som Støttepunct for vor Tænken, til Gjenstandene for den guddommelige Alvidenhed, saa faae vi, ifølge Analogien med vor egen Erkjenden, først Adskillelsen mellem det Subjective og det Objective, eller mellem Selvbevidsthed (1 Cor. II, 11) og Bevidsthed om Gjenstandene (Pf. CXXXIX. CXLVII, 4. 1 Joh. III, 20. Hebr. XIV, 13.), for hvilke de ældre Dogmatikere, dog ikke uden Sammenblanding med Momenter, der senere skulle berøres, opstillede Udtrykkene scientia necessaria eller naturalis og scientia libera (Erkjendelse af det, der er blevet virkeligt ved den frie Skabelsesact) [9]. Men ogsaa her gaaer Veien mellem en Scylla og en Charybdis. Er nemlig Forskjellen mellem Bevidsthed og Selvbevidsthed, fordi den forudsætter et Andet, der staaer overfor os, kun tænkelig i et endeligt Væsen, og maae vi af den Grund nødvendigviis fjerne den fra det guddommelige; saa er paa den anden Side hele Klarheden i vort aandelige Liv knyttet til denne Forskjel, og naar vi ophæve den [10], saa truer saavel den guddommelige Bevidsthed som den guddommelige Selvbevidsthed med at forsvinde.

En anden Distinction i den guddommelige Viden følger af dens Objecters Modalitet, idet de enten ere virkelige eller blot mulige. Naar ingen Tidsadskillelse skal bringes ind i Gud, saa maa med Hensyn paa ham Alt betragtes som virkeligt, som nogensinde er skeet, skeer eller skal skee, og som blot muligt bliver

---

9) Her maa man skille to Inddelinger ud fra hinanden, som hos de ældre Dogmatikere ere sammenslyngede. Man læse f. Ex. Quenstedt, v. anf. St., og see, om man kan blive klog paa hans forvirrede Distinction. Til lignende Sondringer have derfor ogsaa de Wette, §. 35, Bretschneider, S. 494, Hase, Hutterus rediv. §. 59, Twesten, S. 55. o. A. fundet sig foranledigede.

10) Som f. Ex. Thomas, I, 19, 2: (Deus) alia a se intelligit intelligendo essentiam suam. Dog bliver der ogsaa igjen gjort nogen Forskjel, I, 14, 5: Deus seipsum videt in seipso —. Alia autem a se videt non in se ipsis, sed in seipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum a seipso.

kun det tilbage, der aldrig kommer til Virkelighed [11]). Hvis nu her blot Benævnelsen af Erkjendelsen af det Virkelige som scientia visionis, af det Mulige som scientia simplicis intelligentiæ, var anthropomorphistisk, idet den gaaer ud fra, at Mennesket ikke blot tænker det Virkelige ligesom det Mulige, men tillige iagttager det som givet [12]): saa vilde dette ikke have Meget at betyde. Men naar efter det Foregaaende Viden og Villie ere Eet i Gud og hans Viden altsaa en skaberisk, saa er det, som han erkjender, ogsaa virkeligt, og Erkjendelsen af et Muligt, der aldrig bliver virkeligt, kan slet ikke existere i ham. Lutherske Dogmatikere paastode rigtignok endogsaa, at Gud vidste det Umulige [13]), og Jesuiterne opstillede en egen Rubrik, scientia media eller futuribilium, for Guds Viden om det, som vilde være skeet under en Betingelse, som ikke er indtraadt [14]). Denne sidste Erkjendelse er nu allerede indbefattet under Erkjendelsen af det Mulige, forsaavidtsom det som noget, der ikke skal blive virkeligt, staaer i Modsætning til det

---

[11]) Thomas Aquin. I, 14, 9: Quædam — licet non sint nunc in actu, tamen vel fuerunt vel erunt: et omnia ista dicitur Deus scire scientia visionis. Quædam vero sunt, quæ sunt in potentia Dei vel creaturæ, quæ tamen nec sunt, nec erunt, neque fuerunt. Et respectu horum non dicitur habere scientiam visionis, sed simplicis intelligentiæ. Da en Viden om det blot Mulige, der aldrig bliver virkeligt, er en reent subjectiv, saa blev den f. Ex. af Quenstedt regnet til første Led af forrige Inddeling, scientia necessaria.

[12]) Thomas p. anf. St.: Quod ideo dicitur, quia ea quæ videntur apud nos habent Esse distinctum extra videntem.

[13]) Quenstedt, I, p. 289: (Scientia simplicis intelligentiæ) Deus cuncta possibilia, quæ scilicet fieri et esse possunt, licet nunquam fiant, aut futura sint, imo et ea, quæ impossibilia sunt, cognoscit.

[14]) Fonseca og Molina, den Sidste i Skriftet: de concordia providentiæ et gratiæ divinæ cum libero arbitrio hominis. Solenne Exempler vare her 1 Sam. XXIII, 10 ff. Mt. XI. 21 ff. Paa hiint Sted spørger David Gud, om Beboerne af Kegila vilde forraade ham til Saul, hvis han vilde holde sig i Byen? Gud svarer: ja; hvorpaa David forlader Byen.

Virkelige, og med Hensyn til det Umulige giver Twesten Dogmatiken det velmeente Raad, hellere ganske at abstrahere fra dette Spørgsmaal, forbi den ved det indvikler sig i unødvendige Vanskeligheder. Han bemærker meget rigtigt, at naar der paa den ene Side er Fare for at gjøre Gud altfor liig med Menneskene, saa er der paa den anden Side den langt større, ganske at miste Ideen om den guddommelige Intelligents [15]).

Medens altsaa heller ikke denne Distinction indenfor den guddommelige Viden er en virkelig, saa synker en anden, der gaaer ud fra dens Gjenstandes Relation til Tiden, umiddelbart sammen i sig selv. Thi naar det paa Grund af Begrebet om Guds Evighed staaer fast, at Forskjellen mellem Fortid, Nutid og Fremtid er ophævet i ham, saa er Inddelingen af hans Erkjendelse af det Virkelige i reminiscentia, qua Deus res præteritas optime novit, og i visio i ængere Betydning, qua res præsentes perspicit og præscientia, qua res futuras intelligit [16]), en Anthropomorphisme, der kun kan frembringe Forvirring. Dette har den ogsaa gjort i rigeligt Maal, idet al den Nød, som man havde med at forene den guddommelige Forudviden og den menneskelige Frihed, ene udsprang af denne Distinction. Den socinianske Indvending, at Aarsagen til den Vished, med hvilken Gud forudsaae et endnu ikke existerende Menneskes Handling, ikke kunde ligge i dette Menneske, der jo ikke existerede endnu, men blot i Gud selv, hvorved Gud vilde blive Ophavsmand til alle Forbrydelser [17]); — denne Indvending faldt

---

15) P. anf. St. 57.

16) F. Ex. hos Reinhard, Dogm. S. 108.

17) **F. Socin. prælect. theol. c. 11. (Bibl. Fr. Pol. I, p. 549): Si Deus cuncta infallibili prorsus scientia novit, quæ ab hominibus fiunt, nulli dubium esse potest, quin omnia antequam fiant, jam in scipsis certa sint, Quomodo enim Deus illa certe prænovisse possit, si ipsa incerta essent? — Jam vero, cum nullus effectus sine sua proxima causa sit, quæro, quænam proxima causa sit istius certitudinis? Homo ipse profecto ejusve voluntas esse non potest, cum neque hæc neque ille adhuc sit. Siquidem Dei prænotionem istam, et sic rei futuræ certitudinem, non modo**

ganske bort i denne Form, naar man stillede Augustins og Boethius's gamle Sætninger imod den, nemlig, at Gud ikke forudseer det Tilkommende, ei heller erindrer sig det Forbigangne, men anskuer begge Dele som nærværende [18]); thi paa denne Maade var Guds formeentlige Forudviden af en Handling ikke farligere end det, at han saae til ved en; og Spørgsmaalet maatte nu, renset fra Tidsforskjellen, stilles saaledes: om Guds Viden om de menneskelige Handlinger tillige var en Sætten af samme, eller ikke?

Socinianerne vare rigtignok imidlertid paa ingen Maade enige med Augustin i at opfatte den guddommelige Erkjenden som tidløs, og saaledes kommer her den samme Strid igjen frem, som vi have betragtet i Læren om Guds Evighed; men denne Gang skal istedetfor Socinianerne en nyere Philosoph mede [19]). Det er ikke en tilfældig Begrændsning af vor Erkjendelsesevne —

ortum hominis, qui eam rem facturus sit, antecedere volunt, sed ab omni æternitate eum fuisse contendunt. Oportet igitur aliam esse causam: si Deum esse dixeris, Deum omnium scelerum auctorem facies etc.

[18]) Augustin. de civit. Dei, XI, 21: Non enim more nostro ille vel quod futurum est prospicit, vel quod præsens est aspicit, vel quod præteritum est respicit: sed alio modo quodam a nostrarum cogitationum consuetudine longe lateque diverso. Ille quippe non ex hoc in illud cogitatione mutata, sed omnino incommutabiliter videt: ita ut illa — quæ temporaliter fiunt, — ipse — omnia stabili et sempiterna præsentia comprehendat. Neque enim ejus intuitio de cogitatione ad cogitationem transit, in cujus incorporeo contuitu simul adsunt cuncta quæ novit. Nec quia factum vidit, scientiam duplicavit, vel ex aliqua parte auxit, tanquam minoris scientiæ fuisset priusquam faceret quod videret, qui tam perfecte non operaretur, nisi tam perfecta scientia, cui nihil ex ejus operibus adderetur. Boethius, de consol. philos. V, 6: Quid igitur postulas, ut necessaria fiant, quæ divino lumine lustrantur, cum ne homines quidem necessaria faciant esse quæ videant. Rigtignok et slet Beviis!

[19]) Faust. Socin. prælect. theol. c. 8 ff.; Jo. Crell, de Deo ejusque attributis, c. 24.

siger Weiße — at den er bunden til de objective Forskjelle mellem Fortid, Nutid og Fremtid, og til de subjective mellem Erindring, Anskuelse og Forudseen; men den selvbevidste Aands Begreb indeslutter nødvendigviis denne Modsætning, og en Tænkning, der i strængeste Betydning blev sig selv liig, i hvilken Intet blev ophævet og som blot mulig Erkjendelse stillet hen i Hukommelsens Forraadskamre, men hvor Alt paa een Gang havde umiddelbar Existents og Virkelighed, vilde slet ikke mere være nogen Tænken. Den, som derfor nægter, at Gud besidder hiin indre Forskjel, og siger, at den kun tilkommer den menneskelige Indskrænkethed, han frakjender ham al Erkjendelsens levende Virkelighed [20]). I Sandhed meget rigtige Bemærkninger, ved hvilke Weiße staaer heit over saa Mange af vor Tids Philosopher og Theologer, navnlig af den Hegelske Skole, der føre Formlerne om Guds Bevidsthed og Selvbevidsthed i Munden uden nogensinde at have analyseret dem for sig, eller gjort sig Regnskab for, hvad de egentlig sige med dem. Hvis man derfor — saaledes fortsætter Weiße — virkeligt skal kunne tale om guddommelig Bevidsthed, saa maa ogsaa i Gud det Forgangne udtrykkeligt sættes som Forgangent, men som Grundlag for det Tilkommende; det Tilkommende udtrykkeligt som endnu ikke Tilværende eller Færdigt; men som Vordende og sig Forberedende. I Guds Erkjendelse maa man ganske paa samme Maade som i den menneskelige skjelne mellem Erkjendelsens totale Eiendom, der forholder sig negativt mod Tidsmomentet ɔ: Viden (Hukommelse), og den til enhver bestemt Tid virkelige Tænken eller Skuen. Kun i den første, der ligesaavel i Gud som i Mennesket maa tænkes som en ufornummen, der er nedsænket i Negativitetens Nat, som vel ikke egentlig kan kaldes Bevidstløshed, men Ubevidsthed, men ikke i den levende, anskuende Erkjenden af Øieblikket og det Nærværende, er alt Værende udtrykkeligt indeholdt; men heller ikke i hiin (der væsentlig refererer sig til det Forgangne) er det indeholdt, som ikke er et Værende (eller har

---

20) Weiße, die Idee der Gottheit, S. 314 f.

været til), men et Vordende; nemlig Fremtiden som saadan. Denne bliver tværtimod kun, idet Gud just er Principet for det Tilkommendes organiske Udvikling af det Forbigangne paa den ene og af det evigt med sig Lige paa den anden Side, uafladelig anticiperet i den guddommelige Anskuen og Tænken af det Nærværende, i storartet almindelige Træk, der dog fremstille (?) det Individuelleste. Derfor indeslutter det guddommelige Attribut, Alvidenhed, paa den ene Side en ubetinget Evne til at kalde frem i Erindringen, en saadan Besiddelse af alle Erkjendelsens Gjenstande, at disse i ethvert Øieblik, hvor Sammenhængen i den guddommelige Virksomhed fordrer det, kunne drages ind i hans Skuens Actualitet. Paa den anden Side kan det ikke regnes for en Modsigelse mod denne Egenskabs Navn, der dog kun kan ville betegne en Viden om Alt, som kan vides, at en Viden om det Tilkommende, der afhænger af Skabningernes Frihed[21]), udtrykkeligt udelukkes derfra. Med Hensyn herpaa tør vi kun lade en Forudviden af Muligheden gjælde, og det i Form af den blotte Viden, ikke af Skuen, da kun det Hele og Store af Virkeligheden, og af det Tilkommende det, der umiddelbart skal bevirkes af Gud, er tilstede i denne Form[22]). Vi kunne ikke andet end være enige med Weiße, naar han tilføier, at den fremsatte Anskuelse i Virkeligheden ikke indeholder Andet, end hvad Enhver er tvungen til at tænke og forestille sig, der vil bringe sig Begrebet om Guds Personlighed til levende Bevidsthed; men — ville vi sætte til — heller ikke Noget, som ikke Enhver vil være nødt til at nægte om Gud, der har bragt sig Begrebet om Guds Absoluthed til levende Bevidsthed. En Gud, der successivt bevæger sig fra Fortiden gjennem Nutiden til Fremtiden, der nedsænker det, som han har seet i den første, i sin Hukommelses Dyb, for til beleilig Tid igjen at hente det frem derfra; der kun kjender Fremtiden i de alleralmindeligste Omrids,

---

21) Weiße gjør en Forskjel mellem de Skabninger, der allerede existere, og dem, der først skulle blive til, der ikke angaaer os her, og heller ikke synes i og for sig at være meget grundig.

22) P. anf. St. S. 311 ff. 330 f.

men forresten maa vente paa, hvad Mennesket vil finde for godt at gjøre —: det manglede blot, at Weiße med Faustus Socinus skulde føie til, at en saadan Ikkeviden med Hensyn til Fremtiden anstod Gud langt bedre end om han kunde forudsee Alt til Punkt og Prikke; thi i dette Tilfælde havde han een Gang for alle belavet sig paa Alt, og vidste siden ikke mere, hvad han skulde tage sig for [23]). Ja, med Urette bliver Distinctionen mellem en blot potentiel og en actuel Viden i Gud kun gjort med Hensyn paa Erkjendelsesgjenstandenes forskjellige Stilling i Tiden; Weiße maatte, hvis han vilde være consequent, sige, at der ogsaa af det i ethvert Moment Nærværende bestandigt blot kunde være Noget actu tilstede i Guds Bevidsthed, hvis man ikke med Clericus vilde tilskrive Gud den Evne, paa een Gang at kunne fuldbyrde forskjellige Tankerækker [24]).

For en Afgud af den Art turde vel Mange være tilbøielige til at foretrække selv en pantheistisk tænkt Gud; imidlertid er dette ikke den eneste Udvei, som her aabner sig; men kun den ene af to. Den anden er den, som Schleiermacher ogsaa her følger, nemlig, idet man bortskyder de Anthropomorphismer, der ere uundgaaelige ved det Forsøg, at beskrive den guddommelige Viden i Analogie med den menneskelige, at indskrænke sig til at sige, at Gud ved Attributet, Alvidenhed, kun skal tages ud af de døde Causaliteters Tal og betegnes som absolut levende Causalitet [25]). Men hvis nu Een, der var mere utaalmodig end artig, vilde gaae den forsigtige Mand paa Klingen med det

---

[23]) Faust. Socin. p. anf. St.: Bibl. Fr. Pol. I, p. 546: Certe praenotio ista tantum abest, ut aliquid Deo tribuat, ut potius illi non nihil adimat, i. e. curam perpetuam, quam rerum humanarum gerit, aliqua saltem ex parte tollet atque obscuret, et otiosum quodammodo eum reddat. Nam quid attinet, Deum, quae ab hominibus fiunt, perpetuo contemplari atque animadvertere, si jam antea novit, antequam fierent? quid item, ea pro arbitratu suo moderari, si jam antea certissima erant? —

[24]) I Liberii de Sto Amore epist. theol. S. Baumgarten's Untersuchung theol. Streitigkeiten, I, S. 335 ff.

[25]) Glaubenslehre, I, §. 55.

Spørgsmaal, hvad der da egentlig stikker under denne undvigende Formel? saa faaer han til Svar — vel ikke af Schleiermacher selv, men i hans Sted af Blasche —: da Viden forudsætter en Adskillelse baade mellem den Vidende og det Vidste og i dette selv, (desuden en Afverling i Bevidsthedens Acter)[26]), saa falder den ikke i Gud som absolut, som hvilken han er absolut Forskjelsløshed, men i Guds Aabenbaring, d. e. i Verden; ikke i sig, men i de endelige Intelligentser, der tilsammen danne en Fuldstændighed af alle mulige Grader i Viden, er Gud en alvidende (ligesom i Totaliteten af alle levende Skabninger overhovedet — føier Jacob Bøhme til — en altseende, althørende, altlugtende, altsmagende, altfølende) Gud[27]).

Den guddommelige Viisdom bliver i Skriften priist som den Egenskab, ifølge hvilken Gud har indrettet Naturen og styrer de menneskelige Forhold paa en Maade, der lader Mennesket deels erkjende, deels endnu mere ane, en dyb Hensigtsmæssighed (Hiob. XII, 13 ff. Ps. CIV, 24 ff. Ordspr. III, 19 ff. Rom. XI, 33 ff.), en Anskuelse af det guddommelige Væsen, der i den Grad blev fremherskende i den senere Judaismus, at, som vi ovenfor saae, denne Categorie selvstændiggjordes til Hypostase og endelig til Person (Viisd. VII ff., Sirach. XXIV, jfr. Ordspr. VIII). Som det høieste Beviis paa Guds Viisdom, der styrer de menneskelige Anliggender efter en dybt anlagt Plan, betragtes i N. T. den christelige Forløsningsanstalt (1 Cor. I, 20 ff. Ephes. III, 10 f. Col. II, 2). Gud bliver derfor som viis forestillet under en dobbelt Analogie, forsaavidt hans Viisdom viser sig i Naturen mere som Kunstner, forsaavidt den hersker i Menneskets Historie mere som Regent; i begge Tilfælde bestaaer hans Viisdom i Evnen til, at finde de meest passende Midler til de bedste Øiemeed[28]). Heraf

---

26) S. den forrige §. S. 502. Derfor synger Angelus Silesius V, 173:
Mensch! Gott gedenket nichts. Ja, wär'n in ihm Gedanken,
So könnt er hin und her, so er doch nicht thut, wanken.

27) Blasche, die göttlichen Eigenschaften in ihrer Einheit und als Principien der Weltregierung, S. 19 ff.; J. Bøhme, Aurora, 3, 11 o. fl. St.

28) S. den ovenfor, Anm. 4, anførte Definition.

maa rigtignok det første Led, Bestemmelsen af Øiemedene, strax afgives til en anden Egenskab; thi alle de guddommelige Øiemeed maae jo løbe sammen i en øverste Eenhed, et sidste Maal, til hvilke da de øvrige — naar engang Distinctionen mellem Øiemeed og Middel her skal bringes ind — forholde sig som Midler; men hiint høieste Øiemeed kunne vi kun tænke os bestemt ved den guddommelige Kjærlighed, saaat Viisdommen kun beholder den Function tilbage, at finde de meest passende Midler til Opnaaelsen af den guddommelige Kjærligheds sidste Maal.

Med idet Midlet er Noget, som ikke er villet for sin egen Skyld, men blot for Øiemedets Skyld, eller, som ikke vilde være villet, hvis blot et Andet, som er villet, kunde have været opnaaet uden det; idet altsaa det, at opnaae Øiemedet ved et Middel, er det Samme som at opnaae det ved Noget, hvori det ikke er opnaaet, eller ved ikke at opnaae det, saa er det, at maatte bruge Midler til Opnaaelsen af Øiemeed, en aabenbar Begrændsning og Endelighed[29]. Allerede Naturen har saa at sige den Liberalitet, ikke at behandle nogen af sine Skabninger som et blot Middel, der havde sit Øiemeed udenfor sig. Vel er det en Betragtningsmaade, som man ikke skal opgive, at opfatte Mennesket som den hele Skabnings Maal, men den bliver til Eensidighed naar det oversees, at ligesaavel ethvert enkelt Trin i Naturen og ethvert, selv det ubetydeligste Væsen, bærer Hensigten med sin Tilværelse i sig selv. Det Samme er Tilfældet i den enkelte Organismus, hvor ligeledes ingen Deel forholder sig blot som Middel og tjenende, men enhver tillige som Selvhensigt, som alle de andre tjene; og et menneskeligt Kunstværk er ogsaa, som Schleiermacher gjør opmærksom paa i Afsnittet om den guddommelige Viisdom[30], desto fuldkomnere, jo mindre der i det viser sig at være Noget, som er blot Middel. Men medens nu ved de menneskelige Kunstværker Midlerne, som Apparater til deres Frembringelse, ere udenfor dem, saa er et saa-

[29]) Jfr. Hegels Encyclopädie, §. 204 ff.
[30]) Glaubenslehre II, S. 563.

vant Udenfor, hvor de blotte Midler skulde befinde sig, ikke tænkeligt, naar Verden opfattes som guddommeligt Kunstværk; men Midlerne maae falde indenfor Verdens Grændser, eller, naar de ikke skulle dette, saa falde de ganske bort. Istedetfor altsaa at prise Gud for Valget af de bedste Midler, maae vi snarere prise ham, fordi han paa intet Sted anvender blotte Midler.

Skjøndt nu allerede Diemedets Categorie af sig selv falder bort med Midlets, saa ville vi dog ogsaa paavise, at denne i og for sig (hvilken guddommelig Egenskab man saa tildeler den) er uforenelig med det Absolutes Idee. Allerede Spinoza har beskyldt Læren om de guddommelig Diemeed for at gjøre Gud endelig. Thi, siger han, naar Gud handler for et Diemeeds Skyld, saa begjærer han Noget, som han ikke har. Har Gud engang skabt Verden, det være nu i hvilket Diemeed det ville, saa har han iforveien savnet det, som han ved Verdensskabelsen havde til Hensigt at opnaae [31]). Ligeledes, naar Verdens Forløsning ved Christus, eller en hvilkensomhelst anden Begivenhed i Historien bliver forestillet som et guddommeligt Diemeed, saa savnede Gud Noget før disse Resultater vare indtraadte. Her viser det sig nu rigtignok, at den nys udelukkede Succession i Tiden igjen vil trænge sig ind i det guddommelige Væsen, men uden den kan man overhovedet ikke tænke sig noget Forhold mellem Middel og Diemeed. Naar vi altsaa i Gud kuns kunne sætte en Hensigt, der evigt er opnaaet eller opnaaes, og, efter det før Udviklede, intet Middel, der ikke selv tillige er Diemeed og omvendt; saa have vi altsaa en i sig kredsende Bevægelse, i

---

[31]) **Spinoza, Ethic. I, Appendix, p. 307: Hæc doctrina Dei perfectionem tollit. Nam, si Deus propter finem agit, aliquid necessario appetit, quo caret. Et quamvis theologi et metaphysici distinguunt inter finem indigentiæ et finem assimilationis, fatentur tamen, Deum omnia propter se, non vero propter res creandas egisse, quia nihil ante creationem præter Deum assignare possunt, propter quod Deus ageret: adeoque necessario fateri coguntur, Deum iis, propter quæ media parare voluit, caruisse, eaque cupivisse; ut per se clarum.**

hvilken der intetsteds kan fastholdes et Punct, der skulde være det første, hensigtsbestemmende, eller det andet, d. e. Middel, eller det tredie, nemlig Øiemeed; men alle Puncter ere revne med i denne Kredsbevægelse, i hvilken Ethvert er Alt, ethvert Punct overtager alle de andres Bestemmelse; eller, Hensigtsforholdet har opløst sig i det høiere, i Ideen. Det Absolute er den almindelige og ene Idee, der idet den sondrer sig (sich urtheilt) articulerer sig til Systemet af de særskilte Ideer, der kun ere det, at gaae tilbage i den ene Idee som deres Sandhed[32]). Begrebet af det, som bliver forestillet som guddommelig Viisdom, kan altsaa kun være Ideens Bestemthed, at dirimere sig i Momenter, for hvilke det dog er væsentligt, at staae i Forhold til hverandre og til den selv, og som ere Eet med den; eller: den guddommelige Viisdom er den absolute Idee betragtet som organiserende.

§. 38.

Den guddommelige Villies Attributer. Almagt. Hellighed og Retfærdighed.

Naar der i Gud sættes en absolut Villie ligeoverfor hans absolute Forstand, saa bliver Spørgsmaalet ogsaa her, ligesom i denne hele Lære, om ikke to Bestemmelser, som udelukke hinanden, ere forenede i eet Begreb? Dette er ustridigen Tilfældet i den populaire Definition af den guddommelige Villie som en Tilbøielighed, eller en Stræben[1]); thi man kan kun stræbe efter Noget, som den Stræbende som saadan endnu ikke har; idet

[32]) Hegel, Encyclopädie, §. 213.

[1]) Calov. Syst. II. theol. p. 439: Voluntas Dei est, qua Deus tendit in bonum ab intellectu cognitum. Quenstedt, p. 290: Voluntas Dei — est ipsa Dei essentia cum connotatione inclinationis ad bonum concepta.

Villien opfattes som Straben, har den følgelig en Skranke, en Negation. For at bortfjerne denne har man bemærket, at Villien ikke blot er en Attraa efter det, som man ikke har, men ogsaa et Velbehag ved det, som man har, og i denne Betydning tilkommer der Gud en Villie [2]). Men dette Velbehag vilde ikke længer være en Villie, men som umiddelbar en Følelse, som reflecteret derimod en Erkjendelse; hvorvidt denne sidste kan tilkomme Gud, det have vi allerede omhandlet, om den første skulle vi senere tale. Holde vi os til den guddommelige Villie, saa kunde denne kun være en Attraa, der evigt er stillet, en Segen, der bestandig allerede har fundet, en Begjæren, der er uadskillelig identisk med Opnaaelsen. Men da nu for os Villiens Væsen just bestaaer i Forskjellen mellem Begjæring og Opnaaelse, saa kan man vel berolige sig ved den Udflugt, at denne Forskjel kun er den endelige Side ved den menneskelige Villie; men da Begrebet, Villie, kun er dannet efter dette endelige Mønster, saa maa dog i Virkeligheden, saasnart et uendeligt Indhold skal rummes i samme Form, denne nødvendigviis sprænges. Hvorledes kan man, spørger Système de la nature, tillægge et Væsen Villiesbevægelser, som ikke trænger til Noget, men er sig selv nok, og hvis Planer ere ligesaa hurtigt udførte som udkastede? [3]).

Ligesom man i Guds Forstand skjelnede mellem Selvbevidsthed og Bevidsthed om Objecterne, eller mellen scientia necessaria og libera, saaledes bliver ogsaa i hans Villie Retningen mod ham selv som voluntas necessaria adskilt fra Retningen

---

[2]) Thomas Aquin. Summa, I, 19, 1: Voluntas — non hunc solum habet actum, ut appetat quæ non habet; sed etiam ut amet quod habet, et delectetur in illo. Et quantum ad hoc, voluntas Deo tribuitur.

[3]) Système de la nature, II, c. 6. Jfr. ogsaa Angelus Siles. I, 291:

Wir beten: Es gescheh', mein Herr und Gott, dein Wille!
Und sieh', er hat nicht Will': er ist ein' ew'ge Stille.

mod Andet, eller voluntas libera[4]; men Forskjellen synker her saavelsom hist sammen i sig selv. Den kunde nemlig kun have sin Rod deri, at vel Alt udenfor Gud Existerende er fordi han vil det, følgelig synes saa tilfældigt som frie Villiesbeslutninger pleie at gjælde for; men Gud derimod ikke er fordi han vil sig, men vil sig fordi han er, hvilken Villen derfor synes ligesaa nødvendig som hans Væren. Saaledes vilde Gud ligesom Mennesket staae for sig som et Givet; hans transitive Villie vilde vel være en skaberisk, sættende; men hans reflexive vilde paa uskaberisk Viis optage Noget, der var sat uafhængigt af den, i sig; den vilde følgelig være ufuldkomnere end hiin, ja, den vilde egentlig slet ikke være nogen Villie; men, som den ogsaa i nyeste Tid pleier at defineres[5], en Følelse, Guds Kjærlighed til sig selv. Maa man altsaa, forat ophæve hiin Skranke og denne Ulighed, nødvendigviis sige, at Gud kun kan ville sig selv paa samme Maade som alt Andet, nemlig sættende og skaberisk: saa fremtræder rigtignok det Urimelige i denne Forestilling meest skjærende i det Spørgsmaal, om da Gud, naar han ikke vilde sig selv, muligviis ogsaa kunde undlade at existere? og denne Slutning bliver just forebygget ved hiin Distinction, at han ikke vil sig selv frit som alt Andet, men med Nødvendighed; men Skaden ligger dybere, nemlig deri, at vi skulle tænke os en Villie i Gud, hvis Følge hans Væren er, da vi dog ellers kun kjende Villien som en Virksomhed af det uafhængigt af den existerende Væsen. Naar saaledes det ene Led af Distinctionen, voluntas necessaria, eller bedre reflexiva, falder bort, saa ophæves derved selve Distinctionen[6] og der bliver endnu kun een Art af

[4]) Quenstedt, p. 290: Omnia alia extra se Deus vult libere, ita ut possit etiam non velle. Voluntas vero Dei de seipso, ad intra, naturalis est Deo et simpliciter necessaria, qua Deus se et proprietates suas prorsus necessario vult et non libere.

[5]) Wegscheider, der forøvrigt ligeledes forkaster denne Inddeling, definerer voluntas necessaria som amor, quo Deus, tanquam natura perfectissima, se ipsum complectatur necesse est p. 269.

[6]) Nogle andre Inddelinger af den guddommelige Villie, som i voluntas antecedens og consequens o. desl. vil der blive taget Hensyn til ved de Puncter af Læren, der har været Grund til deres Tilblivelse.

den guddommelige Villen tilbage. Hvorvidt denne kan kaldes Villie, have vi allerede seet, hvorvidt den kan kaldes fri, skulle vi snart betragte.

Den menneskelige Villie bevæger sig indenfor Forskjellen mellem Villen og Kunnen paa den ene, og Forskjellen mellem Villen og Skullen paa den anden Side. Mennesket kan ikke Alt, hvad han vil, og vil ikke Alt, hvad han kan; ligeledes vil han ikke Alt, hvad han skal, og skal ikke Alt hvad han vil. Fordi hans Endelighed bringes ham til Bevidsthed ved denne Adskillelse, tænker han den ophævet i Gud, han sætter i Gud Kunnen som identisk med Villen, eller tilskriver ham Almagt; ligeledes Villen identisk med Skullen, d. e. han tillægger ham Hellighed.

At Gud kan gjøre og skabe hvad han vil (Ps. CXV, 3), at for ham ingen Ting er umulig (1 Mos. XVIII, 14. Luc. I, 37), har altid været det naturlige Udtryk for den fromme Følelse, naar den stillede sin egen Afmagt overfor det høieste Væsens absolute Magt. Deraf den vulgære Definition af Guds Almagt som den Egenskab, qua Deus quidquid vult potest [7]). Medens der nu til en fuldkommen Identitet af Villen og Kunnen i Gud ogsaa vilde høre, at denne Sætning kunde vendes om, saaledes at Gud, ligesom han kan Alt hvad han vil, ogsaa vil Alt hvad han kan; og medens en saadan Omvenden ikke kan fremkalde nogen Betænkelighed hvad Helligheden angaaer, saasnart man har indrømmet Rigtigheden af vor Betegnelse af samme, saa møder den Modsigelse ved den guddommelige Almagt; ja det pleier udtrykkeligt at siges, at Gud vel kan Alt hvad han vil, men ikke vil Alt hvad han kan [8]). Dette kommer deraf, at vel den ene Side af den Forskjel, der for Mennesket er sat mellem Villen og Kunnen, men ikke tillige den anden, forekommer det som en Indskrænkning. At Villien bliver tilbage for Evnen dadler man kun som en Feil i det Tilfælde, at En ikke gider bringe det Gode, som han kunde gjøre, til Udførelse, og i denne Henseende bliver rigtignok ogsaa i Gud

---

[7]) Efter Augustin., Enchirid. ad Laurent. 96.

hans Villen, hvad Omfanget angaaer, sat lige med hans Kunnen; derimod roser man det, naar En, der f. Ex. kunde røve, myrde o. s. v., hellere ikke vil gjøre dette; og ligeledes er man tilbøielig til at holde Menneskets Evne til at udvælge et blandt flere mulige Goder, og følgeligen at ville dette og ikke hiint, for et Fortrin ved hans Væsen.

Siger man saaledes for det Første om Gud, at han vel kan gjøre det Slette eller Ufornuftige, men ikke vil det, saa synes dette Udtryk dog at være uadæqvat, ja upassende. Thi om Mennesket udsiger man kun Muligheden til at handle slet eller urimeligt fordi dets Væsen ikke er absolut bestemt ved det Sandes og Godes Ideer; hvis det, saaledes som Tilfældet er hos Gud paa Grund af hans Hellighed og Retfærdighed, var Eet med disse Ideer, saa vilde Muligheden til det Onde og Ufornuftige for det ophæve sig som tom Abstraction. Derfor har man med Hensyn til det Onde eller Forkeerte eller ogsaa sig selv Modsigende bestandigen hellere sagt om Gud, at han ligesaalidet kunde som vilde gjøre det [9]). Den Indskrænkning af hans Almagt, som nu truede med at gjøre sig gjældende, søgte man at afvende ved den Bemærkning, at der derved ikke frakjendtes Gud noget Positivt, nogen Realitet eller Fuldkommenhed; men kun noget Negativt og Ufuldkomment [10]), ogsaa søgte man en Udflugt ved hellere at sige, at Sligt ikke kunde skee, end at Gud ikke kunde

---

[8]) Joh. Damasc. de fid. orthod. I, 13: (θεος) παντα μεν ὁσα θελει δυναται, ὐχ ὁσα δε δυναται θελει. δυναται γαρ ἀπολεσαι τον κοσμον, ὐ θελει δε.

[9]) Orig. c. Cels. V, 23: Naar vi lære, at Gud kan Alt, saa refererer dette παν sig ikke ἐπι των ἀνυπαρκτων ὐδ᾽ ἐπι των ἀδιανοητων. Φαμεν δε και ὁτι ὐ δυναται αἰσχρα ὁ θεος, ἐπει ἐςαι ὁ θεος δυναμενος μη εἰναι θεος (Vers.: alioqui Deus posset esse non Deus). — λεγομεν ὁτι ὐ βυλεται τα παρα φυσιν ὁ θεος, ὐτε τα ἀπο κακιας ὐτε τα ἀλογως γινομενα.

[10]) Petr. Lombard. L. Sentent. I, 42: Deus omnino nihil potest pati, et omnia facere potest, præter ea sola, quibus dignitas ejus læderetur ejusque excellentiæ derogaretur. In quo tamen non est minus omnipotens: hoc enim posse non est posse, sed non posse.

gjøre det [11]. Man ophævede altsaa igjen det Overskud, som Guds Kunnen i denne Retning skulde have over hans Villen, idet man bestemte Almagten som Evnen til at gjøre Alt, der ikke indesluttede en Modsigelse mod sig selv eller mod Guds Fuldkommenhed [12], og afførdigede Henviisningen paa Bibelens Ord: for Gud er ingen Ting (Ord — ῥῆμα) umulig, ved den Bemærkning, at det sig selv Modsigende slet ikke var nogen Ting (Ord) [13].

Men desto fastere holder man paa den Paastand, at der i det andet af de ovenfor nævnte Tilfælde, nemlig hvad Valget imellem flere lige mulige Goder angaaer, i Gud finder et Overskud Sted af Magten over Villien. Paa Grund af sin absolute Magt — siger Gerhard — kan Gud Meget, som han ikke vil og aldrig vil ville [14]. Sperger man, hvorfor ikke? saa ere to Svar mulige; det ene er det, som Leibnitz gav, idet han paastod, at alt Muligt ikke kunde bestaae sammen i samme Verdensrække, og at Gud derfor af forskjellige Muligheder havde maattet udvælge een [15]. Men, om man ogsaa ikke tager Hensyn til, at

---

11) Thom. Aquin. I, 25, 3: — convenientius dicitur, quod ea non possunt fieri, quam quod Deus ea non possit facere.

12) Saaledes, efter Augustin, c. Faustum Manich. XXVI, 5, Thomas o. A., Quenstedt, p. 293: Potentia Dei est, qua Deus facere potest omnia in universum, quæ contradictionem non involvunt — qualia sunt 1) illa, quæ nullam entis rationem habere possunt. Sic Deus factum facere nequit. 2) Ea quæ vitium aut defectum inferunt, ut posse mentiri, peccare, mori.

13) Thomas, p. anf. St.: Neque hoc est contra verbum angeli dicentis: Non erit impossibile apud Deum omne verbum. Id enim, quod contradictionem implicat, verbum esse non potest, quia nullius intellectus potest illud concipere.

14) Gerhard. ll. theol. I, p. 132: Deus absoluta sua potentia multa potest, quæ non vult, nec forte unquam volet.

15) Leibnitz, théodicée, II, 201: Comme tous les possibles ne sont point compatibles entre eux dans une même suite d'univers, c'est pour cela même, que tous les possibles ne sauroient être produits etc.

Verden netop ikke maa betragtes blot som een Række, men som en Uendelighed af Rækker, i hvilke derfor alle Muligheder, der virkeligt ere Muligheder, uhindrede af hverandre kunne komme til Virkelighed[16]), saa nedsætter Leibnitz selv hine øvrige Muligheder til blot indbildte, idet han mener, at mange andre Verdener vel vare metaphysisk mulige, men at kun een, den bedste, var moralsk mulig og derfor virkeligt blev kaldet til Tilværelse. Vare alle de andre slettere, saa falder jo deres Mulighed sammen med Muligheden til det Slette[17]), hvilken, ifølge det Ovenanførte, de kirkelige Dogmatikere selv udelukkede fra Guds Kunnen. En anden Grund, hvorfor man meente, at man bestandigt i den guddommelige Kunnen maatte sætte et Overskud over det, der ved hans Villie var blevet virkeligt, er hans Magts Uendelighed, som man troede at være den Anerkjendelse skyldig, at Gud let havde kunnet skabe endnu uendeligt Mere end han har gjort[18]). Derfor gjaldt det for at være ikke det mindste af Abälards Kjætterier, at han havde paastaaet, at Gud ikke kunde gjøre eller lade Andet end hvad han gjør eller lader, og at han ei heller kunde gjøre det han gjør paa anden Maade eller til en anden Tid end han gjør det[19]). Men, skal det være uforeneligt med Guds Al-

---

16) Hvilket Spinoza udtrykte saaledes: ex infinita natura infinita infinitis modis effluxisse. Ethic. I. prop. 16. og schol. til prop. 17.

17) Leibnitz siger selv paa anf. St.: faire moins de bien qu'on ne pouvoit, est manquer contre le sagesse ou contre la bonté.

18) Basil. in hexaëmeron homil. I, 2: (Til ἐν ἀρχῃ ἐποιησεν ὁ θεος) — εἰτα ἐπηγαγε το ἐποιησεν, ἱνα δειχθῃ, ὁτι ἐλαχιστον μερος της του δημιουργου δυναμεως ἐςι το ποιηθεν. ὡς γαρ ὁ κεραμευς ἀπο της αὐτης τεχνης μυρια διαπλασας σκευη, ὐτε την τεχνην ὐτε δυναμιν ἐξαναλωσεν· ὑτω και ὁ του παντος τουτου δημιουργος, ὐχ ἑνι κοσμῳ συμμετρον την ποιητικην ἐχων δυναμιν, ἀλλ' εἰς το ἀπειροπλασιον ὑπερβαινουσαν, τῃ ῥοπῃ του θεληματος μονῃ εἰς το εἰναι παρηγαγε τα μεγεθη των ὁρωμενων. Jfr. Gerhard, v. anf. St. 133: Nunquam tot et tanta efficit Deus, quin semper plura et majora efficere possit.

19) Quod ea solummodo possit Deus facere vel dimittere, vel eo modo tantum, vel eo tempore, quo facit, et non alio. S. Gieseler, K. G. II, 2. S. 362.

magt, virkeligt at ville og at skabe Alt hvad han kan, saa vil han altsaa ikke blot ikke Alt hvad han kan, men han kan ikke ville Alt, hvad han kan ville, en Modsigelse, paa hvilken allerede Spinoza har gjort opmærksom [20]). Den guddommelige Almagt maa derfor ikke blot sættes deri, at Alt som er, har sin Grund i den guddommelige Causalitet, men ligesaameget deri, at Alt virkeligt bliver til og skeer, hvortil der gives en Causalitet i Gud [21]).

Naar saaledes Villen og Kunnen i Gud falde sammen, saa kan der ikke være Tale om hans Villies Frihed i den Betydning, i hvilken de kirkelige Dogmatikere tage den. Thi efter dem skal den guddommelige Villie være fri i sit Forhold udadtil forsaavidtsom Gud f. Ex. ogsaa havde kunnet lade være at skabe Verden, eller skabt den anderledes [22]); med denne Kunnen bortfalder ogsaa Friheden i Betydningen af en Valgevne. Herved er Gud imidlertid ikke underkastet en Tvang; bestaaer Tvangen i, at et Væsen bestemmes udenfra, Vilkaarligheden i dets Selvbestemmen under saavel indre som ydre Ubestemthed, saa ligger Bestemtheden ved sin egen Natur midt imellem begge, og den kan med samme Ret som Bestemthed kaldes Nødvendighed (men ikke Tvang) og som Selvbestemmelse Frihed (men rigtignok ikke Vilkaarlighed) [23]).

---

[20]) Ethic. I, prop. 17. schol. p. 297: Adversarii Dei omnipotentiam (liceat aperte loqui) negare videntur. Coguntur enim fateri, Deum infinita creabilia intelligere, quæ tamen nunquam creare poterit. Nam alias, si scilicet omnia quæ intelligit [et creare potest] crearet, suam juxta illos exhauriret omnipotentiam et se imperfectum redderet. Ut igitur Deum perfectum statuant, eo rediguntur, ut simul statuere debeant, ipsum non posse omnia efficere, ad quæ ejus omnipotentia extenditur; quo absurdius aut Dei omnipotentiæ magis repugnans non video quid fingi possit.

[21]) Schleiermacher, Glaubenslehre, I, §. 54.

[22]) Paa denne dobbelte Mulighed, at kunne have undladt at gjøre det som er gjort, og at have kunnet gjort det anderledes, tog Distinctionen mellem libertas contradictionis og contrarietatis Hensyn.

[23]) Spinoza, Ethic. I, Defin. 7. Jfr. Epist. LXII: Ego eam rem liberam esse dico, quæ ex sola suæ naturæ necessitate existit et

I Læren om den guddommelige Almagt er Forestillingen bestandig bleven sat i Forlegenhed ved Spørgsmaal som dem, om Gud har befalet Menneskene Retfærdighed, Troskab, Taknemmelighed o. desl., fordi de i og for sig vare noget Godt, eller om de kun vare dette fordi Gud havde befalet dem? om de mathematiske Sætninger vare sande i og for sig eller blot i Kraft af den guddommelige Villie? Cartesius havde, som bekjendt, ingen Sky for, ligesom Doctor subtilis blandt Scholastikerne, at paastaae det Sidste [24]; derimod fandt Leibnitz, ligesom Fleertallet af Theologerne, det raadeligt, at gjøre Moralens, Mathematikens o.

---

agit; coactam autem, quæ ab alio determinatur ad existendum et operandum certa et determinata ratione. Ex gr. Deus, tametsi necessario, libere tamen existit, quia ex sola suæ naturæ necessitate existit. Sic etiam Deus se et absolute omnia libere intelligit, quia ex sola ipsius naturæ necessitate sequitur, ut omnia intelligat. Vides igitur, me libertatem non in libero decreto, sed in libera necessitate, ponere. Ep. XXIII: Deum nullo modo fato subjicio, sed omnia inevitabili necessitate ex Dei natura sequi concipio eodem modo, ac omnes concipiunt, ex ipsius Dei natura sequi, ut Deus seipsum intelligat; quod sane nemo negat ex divina natura necessario sequi, et tamen nemo concipit, Deum fato aliquo coactum, sed omnino libere, tametsi necessario, se ipsum intelligere.

24) Cartesius, Respons. ad sextas objectiones, 6 (bag efter meditatt. de prima philos. p. 160 f.): Quantum ad arbitrii libertatem, longe alia ejus ratio est in Deo quam in nobis, repugnat enim Dei voluntatem non fuisse ab æterno indifferentem ad omnia, quæ facta sunt aut unquam fient, quia nullum bonum, vel verum, nullumve credendum vel faciendum vel omittendum fingi potest, cujus idea in intellectu divino prius fuerit, quam ejus voluntas se determinavit ad efficiendum, ut id tale esset: neque hic loquor de prioritate temporis, sed ne quidem prius fuit ordine vel natura, vel ratione ratiocinata, ut vocant, ita scilicet, ut ista boni idea impulerit Deum ad unum potius quam aliud eligendum. Nempe, exempli causa, non ideo voluit mundum creare in tempore, quia vidit melius sic fore, quam si creasset ab æterno: nec voluit tres angulos trianguli æquales esse duobus rectis, quia cognovit aliter fieri non posse etc. Sed contra, quia voluit mundum creare in

desl. Sandheder, som evige, uafhængige af Guds Villie[25]), medens Bayle paa sin skeptiske Maneer stillede Vanskelighederne ved begge Anskuelser overfor hinanden. Den Cartesiske Mening, bemærker han, gjør al practisk og theoretisk Sandhed vaklende, og aabner alle Indgange for den bundløseste Tvivl. Ifølge den vilde det ligesaagodt have været muligt for Gud at foreskrive accurat det Modsatte af alle ti Bud i Decalogus, og selv endnu ere vi intet Øieblik sikre paa, at han ikke ogsaa vil afskaffe de moralske Love ligesom han har gjort ved Jødernes Ceremoniallove, da der paa dette Standpunct ingen Forskjel bliver mellem naturlig og positiv Lov. Ikke mindre havde det staaet Gud frit for at gjøre, at 2 Gange 3 ikke var 6, men 5 eller 7; ogsaa vilde det Første kun være sandt saalænge som det behagede Gud; maaskee var det ikke sandt i nogle Dele af Verden, og maaskee i næste Aar heller ikke mere hos os — en Forestilling, der er ligesaa latterlig, som den i sin Anvendelse paa det Moralske er frygtelig[26]). Men vender man sig nu til den modsatte Side,

---

tempore, ideo sic melius est, quam si creatus fuisset ab æterno: et quia voluit tres angulos trianguli necessario æquales esse duobus rectis, idcirco jam hoc verum est et fieri aliter non potest, atque ita de reliquis. — Et ita summa indifferentia in Deo summum est ejus omnipotentiæ argumentum. Epist. CX: Dico fuisse ipsi æque liberum, facere, ne verum foret, omnes lineas ductas a centro circuli ad peripheriam esse æquales, atque creare mundum etc.

[25]) Théodicée, II, 181: Les vertus ne sont vertus que parcequ'elles servent à la perfection, ou empêche l'imperfection de ceux, qui sont vertueux, ou même de ceux qui ont à faire à ceux. Et elles ont cela par leur nature et par la nature des creatures raisonnables, avant que Dieu décerne de les créer.

[26]) Bayle, réponse aux questions d'un Provincial ch. 89 (jfr. continuation des pensées diverses sur les cometes, ch. 152): Cette doctrine — ne laisse nulle distinction entre le droit naturel et le droit positif; il n'y aura plus rien d'immuable ou d'indispensable dans la morale, il aura été aussi possible à Dieu de commander, que l'on fût vicieux, que de commander que l'on fût vertueux, et l'on ne pourra pas être assuré, que les loix morales ne

saa underkaster man Gud, som Bayle ligesom og Spinoza mener, en Art Fatum, stiller han under en uovervindelig Naturnødvendighed [27]. Vel søger nu Leibnitz at fjerne denne sidste Vanskelighed ved at henvise paa, at hine evige Sandheder, om og uafhængige af Guds Villie, dog kun ere i og ved den guddommelige Forstand; at følgelig den frygtede Nødvendighed kun er Guds egen Naturs Nødvendighed, hans Villies Ledelse af hans Forstands Lov [28]. Dette er ogsaa fuldkommen rigtigt, men Guds Villie bliver dog endnu bestandigt ikke det sættende prius for hine Bestemmelser, men disse, saaledes som de ere satte i den guddommelige Forstand, forholde sig som det bestemmende prius for den guddommelige Villie. Men herved er i Virkeligheden Almagtens Begreb ophævet. Tanken om Almagten opløser ligesom enhver given Bestemthed i Universet til et forskjels-

seront pas un jour abrogées, comme l'ont été les loix cérémonielles des Juifs. — Elle ouvre la porte au Pyrrhonisme le plus outré; car elle donne lieu de prètendre, que cette proposition: trois et trois font six, n'est vraie qu'où et pendant le temps qu'il plait à Dieu; qu'elle est peut-être fausse dans quelques parties de l'univers, et que peut-être elle le sera parmi les hommes l'année qui vient; tout ce qui dépend du libre arbitre de Dieu, pouvant avoir été limité à certains lieux et à certains tems, comme les cérémonies Judaïques. On étendra cette consequence sur toutes les loix du décalogue, si les actions: qu'elles commandent, sont de leur nature aussi privées de toute bonté, que les actions qu'elles défendent.

27) Spinoza, Ethic. I, prop. 33, schol. 2: Fateor, hanc opinionem, quæ omnia indifferenti cuidam Dei voluntati subjicit, et ab ipsius beneplacito omnia pendere statuit, minus a vero aberrare, quam illorum, qui statuunt, Deum omnia sub ratione boni agere. Nam hi aliquid extra Deum videntur ponere, quod a Deo non dependet, ad quod Deus, tanquam ad exemplar, in operando attendit, vel ad quod, tanquam ad certum scopum, collimat. Quod profecto nihil aliud est, quam Deum fato subjicere, quo nihil de Deo absurdius statui potest, quem ostendimus tam omnium rerum essentiæ quam earum existentiæ primam et unicam liberam causam esse. Jfr. Bayle, continuation des pensées div. p. anf. St.

28) Théod. II, 189. 191.

løst Fluidum, der ikke skal have nogen Determination i sig til hellere at crystallisere sig i disse end i hine Former, hvorimod efter hiin Anskuelse, som vil undgaae den absolute guddommelige Vilkaarlighed, i de evige Sandheder allerede de ideale Traade ere dragne, der nødvendigen bestemme denne Crystallisations Art og Maade. Ere ogsaa disse Traade ikke bragte ind udenfra, men indeholdte i selve Guds Forstand, saa ere de dog ikke satte ved hans Villie, men givne denne, og følgelig er den guddommelige Villie ikke det altbestemmende Princip, hvilket den rigtignok, selv om vi saae bort fra nærværende Spørgsmaal, allerede ikke er af den Grund, at Guds Væren, som vi ovenfor saae, efter Kirkelærernes egen Tilstaaelse er uafhængig af den, dens nødvendige Forudsætning.

Med det sidst Udviklede hænger ogsaa en Forskjel sammen, som skal findes i den guddommelige Almagt, nemlig Forskjellen mellem dens ubetingede og dens betingede Virksomhed, eller mellem den som omnipotentia ordinata og absoluta, eller ordinaria og extraordinaria. Hiin var den Virksomhed, i hvilken Gud binder sig til Naturlovene og deres Formidling, denne er den, i hvilken han virker i Verden ubunden af slige Skranker; en saadan Act skal f. Ex. Skabelsen have været, og i den skabte Verden Underne [29]. I Læren om Underne anførte vi allerede den Bemærkning af Spinoza, at det var Gud værdigere, bestandig at opholde Verden uforstyrret i den samme Orden, end for den menneskelige Daarskabs Skyld at ophæve de af ham selv givne Love [30]. Med bestemt Hensyn paa den omhandlede Inddeling af Guds almægtige Virksomhed har Schleiermacher viist, at Guds Sætten af Verden som et Hele rigtignok ikke er bestemt ved Noget i Verden, som den jo først sætter, men alene ved Gud selv; men at derimod hans Sætten af enhver enkelt Deel af Verden og af Verdens Gang tillige er bestemt ved hans Sætten af alle

[29]) Quenstedt, theol. didact. polem. I, p. 293; Reinhard, Dogmatik, S. 113.

[30]) S. ovenfor §. 17. Anm. 22.

de andre Dele, og at man som Følge heraf aldrig maa føre et Enkelt umiddelbart tilbage til potentia Dei absoluta, men blot til ordinaria, eller: som almindelig, verdensſættende er Guds Magt absoluta ligesom ogsaa ordinans, i dens Aabenbaring i det Enkelte derimod bestandig ordinata; aldrig extraordinaria [31]).

Den Definition, som vi ovenfor have givet af den guddommelige Hellighed (3 Mos. XIX, 2. Ps. VI, 5 ff. Mt. V, 48. XIX, 17. Eph. IV, 24. 1 Pet. I, 15 f., 1 Joh. I, 5 ff.), at den er den Egenskab, paa Grund af hvilken Gud vil hvad han skal og skal hvad han vil, vil man paa den kirkelige Side vel ikke let finde sig i: og dog udtaler den kun det, som er Forudsætningen i de almindelige Begrebsbestemmelser. Thi enten man nu definerer Guds Hellighed som den høieste, mangelfrie Reenhed i Gud, der ogsaa fordrer den skyldige Reenhed af Skabningerne [32]); eller som den guddommelige Villies Rigtighed, paa Grund af hvilken den, i Overeensstemmelse med sin evige Lov, vil Alt, hvad der er ret og godt [33]); eller endelig som den Egenskab, ifølge hvilken Gud kun attraaer og billiger det Gode [34]); saa er der bestandig antaget en moralsk Lov, efter hvilken den guddommelige Villie bestemmer sig; men dette Forhold mellem en Lov og en Villie bliver ellers bestandig udtrykt ved Skullen. Vel fortæller man her, at Gud ikke maa tænkes saaledes, som om han var afhængig af denne moralske Lov som af en fremmed Magt, da han tværtimod selv er den personlige Morallov [35]), eller, at hans Bestemthed ved Moralloven kun er hans absolute Villies Determination ved hans absolute Forstand [36]); dog, idet denne Bestemmen betegnes

[31]) Schleiermacher, Glaubenslehre, I, S. 313 f.

[32]) Quenstedt, I, p. 292: Sanctitas Dei est summa omnisque omnino labis aut vitii expers in Deo puritas, munditiem et puritatem debitam exigens a creaturis.

[33]) Baier, compend. theol. posit. p. 169: Rectitudo divinæ voluntatis, qua omnia, quæ recta atque bona sunt, æternæ suæ legi conformiter vult.

[34]) Reinhard, Dogmatik, S. 120: — illud attributum, quo Deus nonnisi honesta appetit et probat.

[35]) Wegscheider, institut. §. 68, p. 278.

[36]) Ammon, Summa, p. 133.

som en fri, eller, idet man taler om et uforanderligt Forsæt af Gud, at ville handle i Overeensstemmelse med sine Fuldkommenheder [37]), saa synes altsaa den Mulighed at forudsættes, at Gud vel ogsaa kunde ville og handle anderledes. Dette er virkeligt indeholdt i Hellighedens Begreb. Ved dette Prædicat skal den høieste sædelige Fuldkommenhed udsiges om Gud; men sædelig Fuldkommenhed kan kun findes der, hvor Villien muligviis ogsaa kunde unddrage sig Loven. Ogsaa den menneskelige Hellige i Catholicismens Betydning er vel en saadan, hvem Sædeligheden (saaledes som man tænker sig den paa dette Standpunct) er bleven til en anden Natur, men kun til en anden, og bleven; havde den fra Begyndelsen af været hans virkelige Natur, saa kunde man ikke længer tale om hans nærværende Tilstands Hellighed, sædelige Værd. Meget rigtigt siger derfor Weiße: Gud selv vilde ikke kunne kaldes god, hvis ikke det Onde ogsaa for ham var en metaphysisk Mulighed [38]). Men for ethvert Væsen, for hvilket ogsaa det Onde er muligt, staaer det Gode som en Skullen, og saaledes træder vor ovenfor givne Definition af den guddommelige Hellighed her ind i sine Rettigheder.

Men just saaledes opfattet ophæver denne Egenskab, hvis forresten ikke hiin Mulighed til det Onde og denne Skullen ere tomme Ord, det Absolutes Begreb. Thi naar det Onde ikke er Andet end et Væsens Reflexion i sig og ikke tillige i det Absolute, saa er følgelig Muligheden til det Onde kun tilstede hos et Væsen, der ikke er det Absolute; for dette er jo Reflexionen i sig tillige Reflexionen i det Absolute. Paa lignende Maade forholder det sig ogsaa med hiin Skullen; denne indtræder nemlig kun for et saadant Væsen, der blot har det Godes Idee som et Andet uden selv at være det. Saaledes ville da Begreberne: den Absolute og den Hellige, ikke lade sig forene; men den som holder fast paa det Absolute, han opløser Helligheden, der kun er Noget hos et Væsen, der er stillet i Relationer; og den, som

---

37) Mosheim. theol. dogm. I, p. 292.

38) J J. H. Fichte's Zeitschrift, I, S. 182.

tager det alvorligt med Helligheden, han træder Absoluthedens Idee for nær, da den fordunkles ved den svageste Skygge af Mulighed til at være anderledes end den er. Denne Indsigt i Uanvendeligheden af moralske Attributer paa Gud havde allerede enkelte Kirkelærere, blandt hvilke f. Ex. Arnobius erkjendte, at Begreberne Viisdom og Godhed, som saadanne, der vare dannede i Modsætning til mulige Feil, kuns kunne finde deres Anvendelse paa Mennesket, der var stillet i denne Modsætning, men ikke paa den over samme ophøiede Gud [39]. Ogsaa i Système de la nature finder man Bemærkninger herom, som fortjene at paaagtes. Menneskene — bemærker det — forglemme, idet de tillægge Gud moralske Egenskaber, at et blot aandeligt Væsen hverken kan have deres Organisation, eller deres Begreber, eller deres Tænke- og Handlemaade, og følgelig overhovedet Intet af det, som de kalde Fornuft, Viisdom, Godhed, Vrede, Retfærdighed o. s. v. Egentlig forudsætte altsaa de moralske Egenskaber, som man tillægger Guddommen, at denne er materiel, og de abstracteste theologiske Begreber grunde sig paa en fuldkommen Materialismus [40].

Gaaer det os nu saa daarligt med denne indre Side af den guddommelige Hellighed, at vi slet ikke kunne bringe det til en Forestilling derom, der kan holde Stand, saa henviises vi til, at holde os til den ydre mod Menneskeheden vendte Side af samme, efter hvilken Gud, for at bruge Quenstedt's Udtryk, ikke blot selv er den Rene og Feilfrie, men ogsaa fordrer en lignende Reenhed af sine Skabninger — de fornuftige naturligviis. Fastholde vi denne Side i og for sig, saa føres vi til den Schleiermacher'ske

---

[39]) Arnob. adv. gentes, III (h. Rößler, Bibl. d. KVV. III, S. 334): Tantum abest, ut nos Deo corporalia lineamenta tribuamus, ut animorum etiam decora ipsasque virtutes tantæ rei vereamur adscribere. Quis enim Deum dixerit fortem, constantem, frugi, sapientem? quis probum — quis ad fines officiorum certos actionum suarum decreta dirigentem? Humana sunt hæc bona et ex oppositione vitiorum existimationem meruerunt habere laudabilem.

[40]) Système de la nature, II, ch. 6.

Definition, der erklærer, ikke at ville udsige Noget om Guddommens immanente Forhold og bestemmer Helligheden som den guddommelige Causalitet, i Kraft af hvilken Samvittigheden er sat i ethvert menneskeligt Samliv tilligemed Forløsningstrangen [41]. I den uafviselige Magt, som Moralloven hævder i det menneskelige Liv, aabenbarer den guddommelige Hellighed sig; hiin er dennes Virkelighed, ligesom denne hiins Sandhed; eller, begge forholde sig som Idee og Realitet.

Paa Grund af denne transitive Side ved Begrebet, den guddommelige Hellighed, bliver det let sammenblandet med Begrebet, den guddommelige Retfærdighed, der pleier at inddeles i den lovgivende og dømmende (justitia legislatoria og judicialis, eller dispositiva og distributiva). Thi den guddommelige Hellighed, der fordrer det Gode af Menneskene, og den guddommelige Retfærdighed, der foreskriver dem Lovene for hvad der er Godt, kunne ikke med Grund holdes ude fra hinanden [42]. Men nu vil, naar vi bringe vor Bevidsthed om Moralloven med Hensyn til dens Indhold i Forbindelse med Gudsbevidstheden, d. e. naar vi forestille os Gud som moralsk Lovgiver, Egenskabsbegrebet Hellighed paatrænge sig os som Betegnelse for den Bestemthed, som vi herved sætte i det guddommelige Væsen; bringe vi derimod Tanken om Følgerne af vor Lydighed eller Ulydighed mod Moralloven i Forbindelse med Gudsbevidstheden, eller tænke vi os Gud som moralsk Dommer, saa have vi sat ham i den Bestemthed, som vi ville betegne ved Prædicatet Retfærdighed. I de menneskelige Forhold pleier man rigtignok fortrinsviis at kalde en Dommer eller en Dom retfærdig, men man bruger dog

---

41) Glaubenslehre, I, §. 83.

42) Man jfr. med Quenstedt's, ovenfor Anm. 32 anførte Definition af den guddommelige Hellighed hans Definition af den guddommelige Retfærdighed: **Justitia Dei est summa et immutabilis voluntatis divinæ rectitudo, a creatura rationali quod rectum et justum est exigens,** — i hvilken Øiemed foruden den ydre, ogsaa den indre Side af Guds Hellighed er taget over i Bestemmelsen af Begrebet: Guds Retfærdighed.

ogsaa dette Udtryk om en Lov og en Lovgivning; dette gjør man imidlertid kun fordi enhver menneskelig Lov, som en blot Anvendelse af Naturloven, forholder sig som en Dom efter samme; hvorimod Guds Lovgivning er et absolut Første og Begrundende, som man mere passende kan kalde god og hellig end retfærdig [43]).

Beholde vi nu saaledes kun den dømmende eller gjengjældende Retfærdighed tilovers [44]), som selv igjen deler sig i den belønnende og straffende (Rom. II, 5 ff.): saa bliver Spørgsmaalet deels, hvorledes det guddommelige Væsen er bestemt ved denne Egenskab, deels, hvorledes det er bestemt, som Gud foranstalter paa Grund af samme. Hvad det Første angaaer, saa har saavel den straffende Retfærdighed i og for sig som især deleshed den Maade, paa hvilken navnlig d. G. T. ofte taler om Guds Vrede og Forbitrelse (f. Ex. 2 Mos. XXXII, 10. Ps. VII, 7) syntes saa uforenelig med den sande Guds Begreb og fornemmelig med hans Godhed, at mange Gnostikere troede at maatte adskille det G. T.'s Gud, eller Verdensskaberen, som den Retfærdige fra det N. T.'s gode Gud [45]). Denne Modsigelse søgte Kirkelærerne at læse ved for det Første at bestræbe sig for at bortfjerne alt Lidenskabeligt fra den bibelske Forestilling om den gud-

---

[43]) Jfr. Schleiermacher, Glaubensl. I, S. 509 f.

[44]) Definition: — qua Deus legum suarum sanctitatem tuetur, Reinhard, S. 123; eller — qua recte facientem quemque præmiis ornat et peccantem poenis afficit, Wegscheider, S. 279.

[45]) Quo ore — tilraaber Tertullian Marcion, adv. Marcion, II, 12. — constitues diversitatem duorum Deorum in separatione? seorsum deputans Deum bonum et seorsum Deum justum? Ligeledes siger Magieren Simon i de Clementinske Homilier XVIII, 1: εἰ μεν ὑν νομοθετης ἐςιν (ὁ δημιυργος), δικαιος τυγχανει· δικαιος δε ὠν, ἀγαθος ὐκ ἐςιν. — ὐ συμφωνει — τῳ νομοθετῃ δικαιῳ ὀντι και ἀγαθῳ. Jfr. Clem. Alex. Paedagog. I, 8: ἐνταυθα ἐπιφυονται τινες, ὐκ αγαθον εἰναι φαμενοι τον Κυριον δια την ῥαβδον και την ἀπειλην και τον φοβον — . — πως ὐν, φασιν, εἰ φιλανθρωπος ἐςι και ἀγαθος ὁ Κυριος, ὀργιζεται και κολαζει;

dommelige Harme[46]), og for det Andet at bestemme Straffens Hensigt som Forbedring eller dog som Sikringen af det Gode ved Afskrækkelsen fra det Onde, og følgelig Retfærdigheden blot som en modus af Godheden[47]); saaat een og samme Gud baade maatte være retfærdig og god, og hans Godhed ikke kunde være den sande uden Retfærdighed[48]).

Hvad det angaaer, som ved den guddommelige Retfærdighed er sat i Menneskeverdenen, saa pleier man ikke med samme Sikkerhed at kalde Belønningerne for det Gode Virkninger af denne guddommelige Egenskab, som man kalder Straffen for det Onde saaledes; men hine udleder man hellere af den guddommelige

---

46) Clem. Alex. p. anf. St.: *οὐκ ὀργιζεται το θειον, ᾗ τισιν ἐδοξεν —· και την κολασιν ὁ θεος οὐχ ὑπ' ὀργης ἐπιφερει, ἀλλα το δικαιον σκοπει* Orig. c. Cels. IV, 72: *ὀργην μεν οὖν ὀνομαζομεν θεου· οὐ παθος δ' αὐτου αὐτην εἶναι φαμέν.*

47) Orig. p. anf. St.: *παιδευει ἡ καλουμενη ὀργη του θεου και ὁ ονομαζομενος θυμος.* Derfor skjelnede man mellem Straf og Hævn, hvilken sidste man frakjendte Gud. Clem. Alex. p. anf. St.: *διο και κολαζειν μεν αὐτον ὁμολογησαιμι τους ἀπιστους· ἡ γαρ κολασις ἐπ' ἀγαθῳ και ἐπ' ὠφελειᾳ του κολαζομενου· ἐστι γαρ ἐπανορθωσις ἀντιτεινοντος· τιμωρεισθαι δε μη βουλεσθαι· τιμωρια δε ἐστιν ἀνταποδοσις κακου ἐπι το του τιμωρουντος συμφερον ἀναπεμπομενη.* Straffens Øiemeed blev nærmere bestemt som tredobbelt: den Afstraffedes Forbedring, Andres Afskrækkelse og Sikringen af det forurettede Gode. Clem. Strom. IV, 23: *ἐνταυθα οὖν ὁ ἀγαθος θεος δια τρεις ταυτας παιδευει αἰτιας· πρωτον μεν ἱν' αὐτος ἀμεινων αὐτου γενηται ὁ παιδευομενος· εἰσεπειτα ὁπως οἱ δι' ὑποδειγματων σωθηναι δυναμενοι προανακρουωνται νουθετουμενοι· και τριτον ὡς μη ὁ ἀδικουμενος εὐκαταφρονητος ᾐ και ἐπιτηδειος ἀδικεισθαι.* Tertull. adv. Marcion. II, 13: Omne hoc justitiæ opus procuratio bonitatis est. Timor judicii ad bonum non ad malum confert. Non enim sufficiebat bonum per semetipsum commendari, jam sub adversario laborans. Nam etsi commendabile per semetipsum, non tamen et conservabile, quia expugnabile jam per adversarium, nisi vis aliqua præesset timendi; quæ bonum etiam nolentes appetere et custodire compelleret.

48) Orig. de principp. II, 5, 3: Ex quibus omnibus constat, unum eundemque esse justum et bonum legis et evangeliorum Deum, et

Naade [49]. Efter Luc. XVII, 10 fælder man nemlig den Dom, at Mennesket ved at opfylde sin Pligt gjør sin Skyldighed, men ikke erhverver sig nogen Fortjeneste, og efter 1 Cor. IV, 7 forudsætter man, at der slet ikke kan være Tale om, at Mennesket kan have en Fortjeneste i Forholdet til Gud, af hvem det har modtaget Alt [50]. Det er imidlertid aabenbart, at naar Mennesket ikke skal kunne have nogen Fortjeneste fordi det er Gud, som virker Alt i det, saa kan det heller ikke have nogen Skyld, fordi den kun vilde være Guds Ikke-Virken i det; men naar det i sin Skyld har et eget Selvvirksomhedsprincip ligeoverfor Gud, saa maa et lignende tilkomme det i Fortjenesten, og det maa ogsaa i denne være ikke sin Herres Slave i aandelig og legemlig Henseende, men en Fri, der kan gjøre Fordring paa en Belønning for sin Tjeneste (Mt. XX, 2). Det er indlysende, at man her sammenblander to Synspuncter for Menneskets Forhold til Gud, og medens det ene, der gjør Mennesket til absolut uselvstændigt i Forholdet til Gud, bliver anvendt paa det naar det handler pligtmæssigt, saa bliver det andet, som forudsætter, at det staaer overfor Gud som selvstændig Causalitet, kun anvendt i det Tilfælde, at det handler mod sin Skyldighed. Hvorvidt begge Standpuncter, hvert for sig, kunne indrømmes Gyldighed, det skal undersøges paa et andet Sted ved Spørgsmaalet om den menneskelige Frihed; om Begreberne Belønning og Straf ere de adæquate for det sidste Standpunct, det vil vise sig endnu i Løbet af nærværende Undersøgelse; her skulde det blot fastsættes, at Mennesket ikke maa maales med en Maalestok naar det handler ret, med en anden naar det handler slet, men i begge Tilfælde med samme.

De Belønninger og Straffe, som Gud forordner ifølge sin Retfærdighed, deelte man nu i naturlige og positive eller vilkaar-

---

benefacere cum justitia et cum bonitate punire: quia nec bonum sine justo nec justum sine bono dignitatem divinæ potest indicare naturæ.

49) S. ogsaa Schleiermacher, p. anf. St. S. 510.

50) Quenstedt, p. 292: In ipsis etiam piorum præmiis Deus sua dona potius coronat, quam ipsorum merita.

lige; hine vare de Følger, der af sig selv fremgaae af vor Handlen paa Grund af den oprindelige Indretning af vort Væsen og de jordiske Forhold; disse vare saadanne Følger af vore Handlinger, som Gud ved en særegen Villiesact forbinder dermed [51]). Men da Indretningen af vort Væsen og dets Forhold til Verden intet andet Sted kan være grundet end i Guds med hans Villie identiske Væsen, saa maae forsaavidt ogsaa de naturlige Følger af vore Handlinger kaldes vilkaarlige: og da hiin Indretning af Naturen vilde være ufuldkommen, hvis den ikke var det fuldstændige og adæquate Udtryk af Guds Væsen og Villie, saa ere vilkaarlige Belønninger og Straffe, der ere forskjellige fra de naturlige, ikke fornødne [52]).

Vigtigere for den rigtige Opfattelse af den guddommelige Retfærdighed er Forskjellen mellem ydre og indre Belønninger og Straffe [53]). Det er ganske overeensstemmende med Menneskehedens Udviklings naturlige Gang, at Øiet først næsten udelukkende fæster sig paa de udvortes Følger af den gode eller slette Vandel, og at man ved guddommelig Belønning forstaaer et langt Liv, Velstand, Velsignelse med Børn o. desl., ved guddommelig Straf det Modsatte. Hvad navnlig den hebraiske Nation angaaer, saa var det, som fordredes af den som religiøs Pligt, nemlig at den skulde holde fast ved den rene Monotheismus, saa fast sammenknyttet med dens politiske Velfærd, at, naar man betragter Folket som Heelhed, Jehovahs Retfærdighed anskuedes (3 Mos. XXVI) i Forholdet mellem dets ydre Velfærd og dets

---

[51]) Bretschneider, Dogm. I, S. 525 f.

[52]) Schleiermacher, Glaubensl. I. S. 514 f.

[53]) Bretschneider, p. ans. St.: De Midler, ved hvilke Gud giengiælder — berøre enten vor indre eller vor ydre Tilstand: Gud belønner og straffer idet han deels tildeler eller berøver os, deels forøger eller formindsker for os, visse aandelige Goder (f. Ex. Tilfredshed, Indsigt, Sjælsreenhed, Munterhed o. s. v.); deels ogsaa gjør vor ydre Stilling (f. Ex. Formue, Sundhed, Æresposter, Venner, Lykke i vore Foretagender, i vore Familier) lykkeligere eller ulykkeligere.

Troskab mod Jehova, og det saameget fuldstændigere, som Gemyttet, der kun levede i Stammebevidsthedens Eenhed, ogsaa i Forfædrenes Synder troede at finde tilstrækkelig Grund til sildigere Slægters Ulykke (2 Mos. XX, 5. XXXIV, 7. 5 Mos. V, 9). Men jo mere i en senere Tid, da Staten opløstes i sit Indre, den Enkelte reflecterede sig i sig og sammenlignede sit og andre Individers sædelige Værd med deres udvortes Tilstand, desto mere maatte han finde Misforhold i begge Retninger, idet den Retfærdige ofte saae sig og sine Lige i en fortrykt, ja elendig, Stilling, de Ugudelige derimod svælgende i Magt, Anseelse og Overflod. Da imidlertid den sædelige Bevidsthed ogsaa havde udviklet sig nok til at finde det uværdigt for Gud at straffe Forfædrene i Efterkommerne (Ezech. XVIII, dog jfr. Joh. IX, 2); men endnu ikke saa vidt, at den var istand til at forestille sig den guddommelige Retfærdighed anderledes end som paa udvortes Maade gjengjældende, saa søgte man, hvor det var muligt, en Grund til den Enkeltes Ulykke i egne om og skjulte Forseelser (Hiobs Venner; Mt. IX, 1 ff. Luc. XIII, 2. Joh. IX, 2.) eller man udjævnede hine Modsigelser ved det precære Postulat, at saavel de Ugudeliges Lykke som de Retfærdiges Ulykke idetmindste endnu før deres Død vilde gaae over til det Modsatte (Ps. XXXVII, LXXIII og den fortællende Slutning i Hjob); eller man hengav sig i mørk Resignation i Guds ubegribelige Villie og Raadslutning (den poetiske Slutning af Hiobs Bog). En beqvemmere og mere tilfredsstillende Løsning af disse Vanskeligheder syntes snart Opstandelsestroen at frembyde, som efter Exilet lidt efter lidt udbredte sig blandt Jøderne. Nu behøvede man ikke mere med Magt at lukke Øinene for den Kjendsgjerning, at meget Godt og Ondt bliver uden udvortes Gjengjældelse i det jordiske Liv, ja, at der ikke sjeldent gjennem et Menneskes hele Tilværelse her gaaer en skjærende Modsætning mellem indre Værd og ydre Skjæbne, da man a priori kunde henlægge den fuldkomneste Gjengjældelse, som man kunde ønske sig, i et tilkommende Liv, om hvis Beskaffenhed Intet var empirisk bekjendt. Men selv saaledes blev Gjengjældelsen endnu bestandig en udvortes og vilkaarlig: det ved en

Act af den guddommelige Almagt forklarede Legeme, den ved Guds Naade erholdte Anskuelse af hans Væsen og Forening med salige Aander o. s. v. var Hovedsagen, og for den traadte Sædelighedens naturlige indre Følger, Følelsen af Livets og Kraftens Udvikling, i Baggrunden. Disse sidste bleve saalidet regnede for Noget for dette Liv, at den største af Apostlene kunde mene, at naar der ingen Løn ventede de Christne efter Døden, saa vilde de, paa Grund af den ydre Trængsel, som deres Tro her medførte, være de ulykkeligste af alle Mennesker, og de vilde gjøre bedre i at overgive sig til den sandselige Lyst (1 Cor. XV, 19. 30 ff.) [54]). Som hiinsidig, himmelsk var imidlertid den tilkommende Gjengjældelse dog hævet til et idealt Element, og jo aandeligere Forestillingerne om det tilkommende Liv bleve, desto mindre lod det Ydre i det sig skille fra det Indre. Maalet for Udviklingen af disse Forestillinger er, at den guddommelige Gjengjældelse begribes som væsentligt indre, og Guds Retfærdighed opfattes som den guddommelige Causalitet, ifølge hvilken der i det intelligente Individuum er sat en Sammenhæng mellem dets Handlen og dets Følelse, hvilken hverken en fremmed Handlens Modsætning eller Modsigelsen mellem den ydre Tilstand og Handlemaaden formaaer at opløse [55]). At

---

[54]) Jfr. mine friedliche Blätter, Afhandlingen om Vergängliches und Bleibendes im Christenthum, No. 2. ff.

[55]) Schleiermacher definerer Guds Retfærdighed som den guddommelige Causalitet, i Kraft af hvilken der er sat en Sammenhæng mellem Onde og Skyld (Glaubensl. I, §. 84); men forbi han ligeledes ikke vil have Virkeliggjørelsen af den guddommelige Retfærdighed udsat til et tilkommende Liv, og dog i dette Liv ikke finder en ydre Gjengjældelse for den Enkelte fuldkommen virkeliggjort, saa maaler han kun Totalskyld og Totalstraf mod hinanden. Saaledes vilde han være vendt tilbage til det gammelhebraiske Standpunct; men nu lader han endvidere den Enkelte, saasnart han i sit Indre har løsrevet sig fra Synden, heller ikke føle de udvortes Onder som Straffe, men blot som Tilskyndelsesmidler; og hermed betræder hans Inderlighedens Gebeet, paa hvilket man blot endu maa gjøre eet Skridt, idet den ved Guds Retfærdighed ordnede Gjengjældelse strax fra Begyndelsen af maa opfattes som væsentlig inderlig.

ogsaa enhver Enkelts ydre Tilstand kommer til at svare til hans sædelige Handlen, det er en Opgave, hvis Løsning Menneskeheden bestandig kun tilnærmelsesviis udfører; men det er ogsaa kun det Accidentelle, og den Rest af Ulighed, der bestandig bliver tilbage, kan ikke skilles fra det Endeliges Begreb.

Men jo mere efter denne Betragtningsmaade Lyksaligheden er identisk med Dyden og kun den anden Side af samme[56]), og ligeledes det, at være ulykkelig, d. e. at føle sig ulykkelig, er selve den sande Usædelighed[57]): desto mere falde ogsaa Begreberne om Løn og Straf af sig selv bort som uadæquate og som tilhørende et lavere Gebeet.

§. 39.

Guds Kjærlighed og Salighed.

I Modsætning til den guddommelige Forstands og Villies Egenskaber vilde vi betegne de i Overskriften nævnte som den guddommelige Følelses eller det guddommelige Gemyts Egenskaber[1]); men den kirkelige Dogmatik, til hvis Categorier vi have at holde os, har Sky forat bruge hine Udtryk. De synes nemlig at indeslutte en lidende Tilstand, følgelig en Anthropomorphisme, der forresten kun er tydeligere udpræget i disse end i Forstandens og Villiens Categorier, der ligeledes, som vi have viist, ere ganske menneskelige.

I sin Følelse slutter Mennesket sig deels sammen med sig selv, deels med et Andet; den er enten Selvfølelse eller Følelse for Andet. Om nu ogsaa begge Sider aldrig ere ganske adskilte, da Mennesket kun fornemmer sig selv som bestemt ved Andet, og kun fornemmer dette Andet som medvirkende i Bestemmelsen af dets egen Tilstand, saa bemærker man dog i Mennesket en af-

---

56) Spinoza, Ethic. V, prop. 42: Beatitudo non est præmium virtutis, sed ipsa virtus.

57) Schelling, Philosophie und Religion, S. 61.

1) Med Hase, Dogmatik, S. 163 f.

vexlende Fremherskken af den ene eller den anden Pol, idet Mennesket snart mere føler sig i et Andet, snart mere et Andet i sig. Desuden er paa begge Sider Resultatet af dets Følelse snart et negativt snart et positivt; Fornemmelsen af sin egen Tilstand som en i sig og ved Andet fremmet er Glæde, Følelsen af samme som tildeels negeret er Bedrøvelse [2]); begge betragtede som vedvarende habitus, Lyksalighed eller Ulyksalighed. Ligeledes er med Hensyn paa den objective Side Følelsen af et Andet som livsfremmende Tilbøielighed, Følelsen af et Andet som livshæmmende derimod Modbydelighed [3]); og i Forhold til intelligente og forsaavidt med os ligeartede Væsener, bestemme disse sidste sig nærmere til Kjærlighed og Had.

Eftersom nu det, at vi ogsaa kunne føle os ulykkelige, og at vi ere deels udvortes foranledigede, deels indvortes istand til at føle Modbydelighed og Had, forekommer os at være en Begrændsning og Ufuldkommenhed, saa bliver i Modsætning hertil Gud opfattet som den blot lyksalige og elskende. Dog den Skranke, der gjør os modtagelige for Ulykke og Had, den strækker sig ogsaa ind i vor Lykke og vor Kjærlighed som Fordunkling og Blanding, hvorimod vi sætte Guds Lyksalighed som skrankeløs og ublandet, følgelig som Salighed (1 Tim. I, 11. VI, 15), og ligeledes hans Kjærlighed som uendelig, hans hele Væsen som opgaaende i Kjærlighed, eller ham selv som Kjærlighed (1 Joh. IV, 16) [4]). Men det, at føle sig bekræftet i sig og i et Andet, og det at føle det Andet som bekræftende sig, kan ikke være forskjelligt i Gud, der selv er sit Andet og hvis Andet er ham selv; følgelig kan Guds Salighed ikke være forskjellig fra

---

[2]) Spinoza, Ethic. III, prop. 11. schol.: Per lætitiam — intelligam passionem, qua mens ad majorem perfectionem transit. Per tristitiam autem passionem, qua ipsa ad minorem transit perfectionem.

[3]) Spinoza p. anf. St. prop. 13. schol.: Amor nihil aliud est, quam lætitia concomitante idea causæ externæ; et odium nihil aliud, quam tristitia concomitante idea causæ externæ.

[4]) Jfr. Schleiermacher, Glaubenslehre, II, §. 167.

hans Kjærlighed, men hans Salighed er hans Kjærlighed og hans Kjærlighed hans Salighed. Er Guds Kjærlighed eller Godhed den Bestemthed i hans Væsen, ifølge hvilken han meddeler sig til alle Ting[5]): saa er hans Salighed den Egenskab, ifølge hvilken han nyder sig selv i alle Ting[6]); naar han som Kjærlighed udgyder sig i Universet, saa er han den Salige, idet han igjen strømmer tilbage fra Universet i sig selv. Men da det Udflydte snarere vilde være et Forstødt end et Elsket, naar det ikke strømmede tilbage og vedligeholdt sin Eenhed med Urkilden, og da en Tilbageflyden uden Udstrømning ikke vilde være en Sammenslutten med sig selv, men den døde Identitet[7]): saa vilde hverken Kjærligheden være Kjærlighed naar den ikke med det Samme (da der ikke kan være Tale om Tidsfølge i den absolute Betragtning) tillige var Salighed, ikke heller vilde Saligheden være Salighed, naar den ikke tillige var Kjærlighed; men begge ere Eet og det Samme[8]).

---

5) Sædvanlige Definitioner, f. Ex. hos Quenstedt, I, p. 291: **Amor Dei est, quo ipse cum objecto amabili se suaviter unit. Reinhard**, S. **148: — illud attributum, quo quanta quisque frui potest felicitate, tantam ipsi largiri vult Deus. Ammon, Summa, p. 135: Deus appellatur bonus, propter æternum boni summi cum creaturis communicandi decretum.** Schleiermacher, §. 166: Den guddommelige Kjærlighed, som den Egenskab, ifølge hvilken det guddommelige Væsen meddeler sig, erkjendes i Forløsningsværket.

6) Definitioner hos Gerhard, **ll. theol. II**, §. **306: Deus suam perfectionem per intellectum plene cognoscit, et per voluntatem summe amat, inque ea pacate — acquiescit, ex qua acquiescentia oritur gaudium, quo Deus seipso tanquam summo bono delectatur. Ammon, Summa, p. 140: Beatum appellamus Deum, quia purissima perfectionum suarum conscientia ideoque plenissima** αὐταρκεια **intra se fruitur.**

7) **Scotus Erig. de divis. nat. II, 2: Processio creaturarum earumque reditus simul rationi occurrunt eas inquirenti, ut a se invicem inseparabiles esse videantur, et nemo de una absolute sine alterius insertione, h. e. de processione sine reditu et collectione, et conversim, dignum quid ratumque potest explanare.**

8) Herhen hører den samme **Scotus Erigena's** Beskrivelse af den guddommelige Kjærlighed, der lader sig uforandret anvende paa den gud=

Men naar vi nu ellers kun kalde begge saaledes forsaavidt, som de ere i relativ Forskjel fra hinanden, saa maae allerede den guddommelige Kjærlighed og Salighed, der væsentligt ere Eet og uadskilte, være noget væsentligt Andet end den menneskelige og følgelig kunne de for denne udprægede Begreber og Ord kun uegentlig anvendes paa hine. Men skue vi videre tilbage og overveie, at ligesaalidt som Erkjendelse og Villie vare forskjellige i Gud, ligesaalidt kan den guddommelige Følelse være forskjellig fra begge disse, da den ikke er passiv, men væsentlig skaberisk, og altsaa maa være identisk med Villien, og da den som affektløs og ligesaameget objectiv som subjectiv ogsaa maa være identisk med Erkjendelsen, saa støde vi paa en endnu totalere Differents mellem disse guddommelige Attributer og de menneskelige Egenskaber og Tilstande, for hvilke oprindeligt hine Begreber og Udtryk ere dannede. Til at kunne føle Velvillie, Kjærlighed, saaledes som vi alene kjende disse Bevægelser, dertil hører en Natur, som ogsaa kan hade; til at kunne føle Kjærlighed og Had og til at kunne vide af disse Følelser, dertil hører en Organisation, der er sammensat saaledes som den menneskelige *), og dette finder ogsaa sin Anvendelse paa Følelsen af Saligheden. Derfor hensætter Blasche ogsaa Guds Kjærlighed, ligesom de øvrige guddommelige Egenskaber, fra natura naturans over i natura naturata, men det er skjævt, at han kun bestemmer Gud som Almuligheden til Kjærlighed o. s. v.; thi Ideen er ikke blot δυναμις, men tillige ἐνεργεια: saaledes er Gud ikke blot Muligheden til Kjærlighed, Viisdom, Salighed o. s. v., men denne Mulighed som tillige evigt virkeliggjørende sig.

---

dommelige Salighed, v. anf. St. I, 76: Amor est connexio aut vinculum, quo omnium rerum universalitas ineffabili amicitia insolubilique unitate copulatur. — Merito ergo amor Deus dicitur, quia omnis amoris causa est, et per omnia diffunditur, et in unum colligit omnia, et ad seipsum ineffabili regressu revolvitur, totiusque creaturæ amatorios motus in seipso terminat.

*) Blasche, die göttlichen Eigenschaften, S. 54.

I Relation til Synden og Onderne pleier den guddommelige Kjærlighed eller Godhed at forestilles og betegnes som Barmhjertighed, Naade, Langmodighed. Gud betænker sig paa overhovedet at ødelægge et Liv (Jon. IV, 11), og kommer det forstyrrede medlidende til Hjælp (1 Mos. VIII, 21 f. IX, 11 ff. Ps. XXII), ligesom han og især deleshed tøver med at fuldbyrde Straffen paa Synderen (2 Mos. XXXIV, 6. Jerem. XV, 15. Rom. II, 4.), gjør den, naar den endelig er besluttet, saa mild som muligt (Ps. LXXXIX, 31 ff. CIII, 10), og ved indtrædende Anger og Bedring er tilbøielig til ganske at ophæve den (Joel II, 13. Ps. CIII, 8 f. Mt. VI, 12. 14 f. XVIII, 23 ff. Luc. XV. Ephes. I, 7.). Den almindelige Anthropopathismus, der gaaer gjennem alle Begreberne om de guddommelige Egenskaber, er især stærk i disse Forestillinger[10]; ogsaa blive de navnligen satte i det upassende Forhold til Guds Retfærdighed, at Barmhjertigheden ligesom er den Engel, der falder Retfærdigheden i Armene, naar den allerede opløfter Sværdet, i hvilken Forestilling Retfærdigheden altsaa, istedetfor af sig selv at indskrænke sig til det rette Maal, udenfra bliver styret ved Barmhjertigheden[11]. Da forøvrigt disse Egenskaber kun ere modi af den guddommelige Kjærlighed, saa kunne vi her ikke gaae videre ind paa, i det Enkelte at udvikle dem; hvad deres Indhold er, maa desuden siden komme udførligere paa Tale ved Læren om Synd og Forløsning.

§. 40.

Forsøgene paa en speculativ Construction af de guddommelige Egenskaber.

Ved Siden af de forskjellige i den kirkelige Theologie brugelige Inddelinger af Guds Egenskaber, som vi have omtalt i

---

10) Jfr. Wegscheider, institut. §. 70; Schleiermacher, Glaubensl. 1, §. 85.

11) Schleiermacher, p. anf. St.

Begyndelsen af dette Afsnit, og af hvilke vi have lagt en til Grund for vor givne Fremstilling, har man i nyeste Tid stillet nogle Forsøg paa at udlede de guddommelige Egenskaber af det speculative Gudsbegreb. Det er let at see den Modsigelse, som ligger i dette Foretagende, nemlig den, at der af et speculativt Princip skal udledes en Række Begreber, eller rettere Forestillinger, der ere fremstaaede paa en aldeles uspeculativ Grund. Philosophien kommer saa lidet af sig selv til guddommelige Egenskaber, at den tværtimod, som vi have seet, ophæver den hele Forudsætning af en menneskeartet Gud, paa hvilken Læren om Egenskaberne beroer. Det er da uundgaaeligt, at i saadanne Deductioner, der udgive sig for speculative, det Speculative maa forstyrre hine Begrebers anthropologiske Inddeling og at paa den anden Side hine Begrebers menneskelige Indhold maae fordunkle den speculative Grundtankes Reenhed; og at der maa fremstaae en broget Blanding af det Anthropopathiske og det Speculative, af det Dogmatiske og det Metaphysiske, en Coordination af det Subordinerede og en Subordination af det Coordinerede, en Adsplittelse af det Sammenhørende og en Sammenstillen af det Fremmedartede, — som vi skulle faae tilstrækkelige Beviser paa i Forsøgene af denne Art[1].

Dybere gaaer Hegels Antydning til at afvinde de to, tilsyneladende meest anthropomorphistiske Egenskabsbegreber, Guds Retfærdighed og Godhed, en speculativ Betydning. At det Uendelige lader mig existere, siger han, kan man kalde dets Godhed, ligesom Ophævelsen af det Endelige kan betegnes som Guds Retfærdighed. Godheden er, at Verden er til, dens Væren til-

---

[1]) To af de berømteste ville vi her give i Omrids. Efter Daub, theologumena, p. 207 ff. 262 ff. 377 ff. tilkommer der Gud

I, som principium sui ipsius, d. e. som Fader,

1) paa Grund af hans absoluta sufficientia

a) perfectio, b) magnitudo, c) majestas;

2) paa Grund af hans aseitas tilkommer der ham absoluta

a) realitas, b) libertas, c) necessitas;

3) paa Grund af hans æternitas

a) independentia, b) immutabilitas, c) absoluta unitas.

kommer den ikke af den selv, den er kun værende som sat, som skabt. Denne Adskillelse er Guds evige Godhed: det Fraskilte har ingen Ret til at være, det er et Mangfoldigt udenfor det Ene, og altsaa et Begrændset, Endeligt, hvis Bestemmelse er, ikke at være; men at det er, det er Guds Godhed. Men som sat forgaaer det ogsaa, det er kun Phænomen, og denne Manifestation af det Endeliges Intethed og Idealitet, det at det Uendelige gjør det dets Ret, og viser sig som Magten over det, dette Negationens Moment er Retfærdigheden [2]). — Men man seer strax, at det ikke er meent egentligt men billedligt med Anvendelsen af disse fra Theologien laante Egenskabsbegreber paa Speculationens Absolute, at der ikke derved skal sættes Gemytsbeskaffenheder i det, som ere analoge med de menneskelige;

II. Som principium mundi, som Søn, tilkommer der Gud
1) paa Grund af hans natura reconciliatrix, absoluta
a) actio, b) passio, c) obedientia;
2) paa Grund af hans natura creatrix, virtus
a) absolute procreans, b) efformans, c) omnipotens;
3) paa Grund af sin natura conservatrix er Gud
a) gubernans, b) providens, c) omnipræsens.

III. Som principium rationis, d. e. som den hellige Aand, er Gud
1) intelligentia absoluta, og som saadan maa der tillægges ham
a) absoluta incorporalitas, b) immensitas, c) simplicitas;
endvidere tilkommer der ham
2) sanctitas, med Momenterne:
a) maxima justitia, b) bonitas perfectissima, c) summa beatitas;
3) veritas, hvorunder indbefattes
a) sapientia summa, b) veracitas absoluta, c) omniscientia.

Efter Marheineke: Grundlehren der chr. Dogm. S. 105 ff. er Gud som den
1. sande, a) den Alvidende, b) den Alvise, c) den absolut Reale;
2. som den evige er han a) allestedsnærværende, b) fri, c) hellig;
3. som den salige er han a) personlig, b) almægtig, c) herlig.

Hvis her var Plads til, i det Enkelte at gjengive Deductionen og Expositionen, saa vilde det Voldsomme i Fremgangsmaaden ikke formindskes, men kun fremtræde desto tydeligere.

[2]) Hegel, Religionsphilos. I, S. 101. II, S. 47 f, Encyclopädie, I, S. 261 i den nye af v. Henning besørgede Udgave.

men at det kun skal siges, at den, som vil forestille sig det Absolute under menneskelige Billeder, kunde bringe sig dets Udtræden af sig, dets Vorden til et Andet til Anskuelse som Kjærlighed, dets Regeren af denne Negation som Retfærdighed. Og selv saaledes vender Dialectiken sig mod Momenternes Fixering; thi man kunde ligesaagodt sige, at det at sætte det Andet, Differentsen, som sondrende, critisk, negativ Virksomhed, hvilken Hegel ogsaa selv paa et andet Sted sammenligner med Forstandens Virksomhed i Mennesket[3]), var Retfærdighed[4]), derimod Negationen af det Satte, som Ophævelse af Adskillelsen, Kjærlighed.

Det er vel ifølge det Anførte et upassende Spørgsmaal, hvad Speculationen sætter i Stedet for de guddommelige Egenskabsbegreber? da jo hele denne Lære ikke findes i den; dog, naar man skulde nævne Noget, som i Philosophiens System indtager en Stilling, der kunde sammenlignes med de guddommelige Egenskabers Stilling i den kirkelige Theologies System, saa vilde det være Verdenslovene. Men ligesom den anthropologiske Form var væsentlig for hine theologiske Begreber, saaledes ere Lovene for Tænkningen, for den naturlige og Menneskeverdenen først da hævede til den Sphære, i hvilken de ere det Samme for den Philosopherende, som hine Egenskabsbegreber ere for den Troen-

---

[3]) Encyclop. I, S. 149.

[4]) I denne almindelige, cosmiske Betydning, som den adskillende, dømmende Virksomhed, har allerede Tertullian opfattet den guddommelige Retfærdighed. Adv. Marcion. II, 12: Bonitas ejus (Dei) operata est mundum, justitia modulata est. Justitiæ opus est, quod inter lucem et tenebras separatio pronuntiata est, inter diem et noctem, inter coelum et terram, inter aquam superiorem et inferiorem, inter maris coetum et aridæ molem, inter luminaria majora et minora, diurna atque nocturna, inter marem et feminam, inter arborem agnitionis mortis et vitæ, inter orbem et paradisum, inter aquigena et terrigena animalia. Omnia ut bonitas concepit, ita justitia distinxit. Totum hoc judicato dispositum et ordinatum est. Omnis situs, habitus elementorum, effectus, motus, status, ortus, occasus singulorum judicia sunt creatoris etc.

de, naar alt Stofagtigt er afstreifet og de ere hævede til Begrebets ɔ: den sig selv tænkende Tankes rene Form.

§. 41.

Overgang.

Dog, den hidtil udviklede Lære om Gud, hans Tilværelse, treenige Væsen og Egenskaber, er kun den ene af de to Sider, i hvilke vi ovenfor deelte det dogmatiske Stof. Medens i det concrete Begreb den saakaldte rene og den empiriske Erkjenden ere Eet; saa falde de for Forestillingen saalangt udenfor hinanden, at den, medens den snart betragter den samme Gjenstand i denne, snart i hiin Form, meuer, at have to forskjellige Gjenstande for sig. Saaledes bliver det ene absolute Liv som Gjenstand for den rene og abstracte Betragten til et hiinsidigt guddommeligt Væsen, men da det nu imidlertid er ligesaa væsentligt for Forestillingen, ogsaa at være empirisk, træder den dennesidige Verden ligeoverfor det, som hiint evige Væsens Aabenbaring i Tiden.

Dogmatikens anden Deel.

Det Absolute som Gjenstand for den empiriske Forestillen, eller i Tidens Element, som guddommelig Historie og Handling.

§. 42.

Inddeling.

Det Absolutes Aabenbarelse i Tiden articulerer sig, som vi allerede ovenfor have udviklet, efter Tidens Momenter. Som svarende til Fortidens Moment er den en forudsat hellig Historie, som svarende til Nutidens Moment hver Enkelts bestandige religiøse Erfaring, som svarende til Fremtidens Moment troende Forhaabning. Disse tre Momenter ville da begrunde tre særegne Afsnit i denne anden Deel af Dogmatiken.

Første Afsnit.

Det Absolutes Aabenbaring i Tiden, som svarende til Fortidens Moment, eller som hellig Historie.

§. 43.

Oversigt.

Vi have ligeledes allerede ved Begyndelsen af den første Deel viist, at hver af de enkelte Afsnit af den anden Deel igjen vilde sondre sig i Thesis, Antithesis og Synthesis, idet det verdslige Indhold for den religiøse Forestilling ikke gaaer reent op i den absolute Idee, men en modstridende Rest bliver tilbage, der kun kan opfattes som det satte Endeliges Opposition mod det sættende Absolute, og igjen maa ophæves ved en fortsat Act af det Absolute. I vort første Afsnit, i hvilket det absolute Indhold fremtræder som forgangen Historie, viser dette sig saaledes, at den nyskabte Verden i Mennesket falder fra sin Skaber, men restitueres af ham som Forsoner: vort Afsnit faaer da de tre Hovedafdelinger: 1) Skabelsen, 2) Syndefaldet, og 3) Forsoningen.

Förste Hovedafdeling.

Om Skabelsen.

§. 44.

Foreløbig Bemærkning.

Læren om Verdens Skabelse ved Gud[1]) sondrer sig igjen i to Sider, idet vi først maae betragte den guddommelige Virksomhed derved i dens Bestemthed, dernæst det ved denne Virksomhed Satte, d. e. de fornemste Skabninger og deres oprindelige Tilstand.

---

[1]) Skabelsen er, efter en allerede ved Treenighedslæren omtalt Canon (ovenfor §. 31. Anm. 112) som opus ad extra fælleds for de tre Personer i det guddommelige Væsen, salvo tamen earum ordine et discrimine. Derfor sagde man snart, patrem per filium in spiritu omnia produxisse (Calov.); snart patrem una cum filio et spiritu s. coelum et terram condidisse (Melanchthon); eller ogsaa Deum, cooperantibus tribus personis, condidisse universa (Conf. Gallica).

I.

Skabelsen som guddommelig Act.

§. 45.

Den mosaiske Skabelseshistorie og den forskjellige Opfattelse af den.

Ganske historisk, som vort Afsnit, begynder det G. T's hellige Skrift med en Fortælling om Verdens Skabelse ved Gud. I Begyndelsen skabte Gud Himmelen og Jorden og frembragte af den øde og formløse Urmasse ved en Række af Adskillelser og Udviklinger, der paa hans Befaling foregik i Løbet af sex Dage, den nuværende Verden med dens Mangfoldighed af Skabninger og dens ordnede Love.

Denne Fortælling tog den egentlig orthodoxe Kjerne af de ældre og nyere Kirkelærere som historisk Sandhed; kun med den Forskjel, at Kirkefædrene, paa Grund af deres Tilbøielighed til Allegoriseren, overlæssede det historiske Grundlag med flere eller færre allegoriske Arabesker, hvorved hiint Grundlag ikke sjeldent blev gjort vaklende. Saaledes tager f. Ex. Theophilus de 6 Dages Gjerning i egentlig Betydning; men derhos seer han i de tre Dage før Lysenes Skabelse et Billede paa Gud, den uforanderlige Sol er ham et Billede paa Gud, den foranderlige Maane paa Menneskene, Fixstjernerne af første Størrelse paa Propheterne, de mindre paa de Troendes Menighed, Planeterne paa de fra Guds Lov afvigende Sjæle o. s. v.[1]). Nærmere holder Basilius sig til den bogstavelige Betydning og knytter kun det Allegoriske til i Form af moralsk Application[2]); hvorimod Augustin ogsaa i sin saakaldte bogstavelige Fortolkning af

---

[1]) Theoph. ad Autol. II, 15 f.

[2]) Basil. homiliæ IX. in hexaëmeron, Opp. ed. Garnier, Tom. I.

Genesis, allegorisk har forflygtiget det hele historiske Grundlag for den mosaiske Skabelseshistorie, d. e. de sex Dages Arbeide [3].

Idet nemlig det, at Mennesket maa inddele sin Gjerning efter Dagene, hidrører fra det bearbeidende Stofs Modstand mod hans begrændsede Kraft, saa syntes en saadan successiv Skaben ikke at passe til den absolute Skaberkraft [4]. Allerede Philo havde derfor erklæret den Mening, at Gud havde skabt Verden i 6 Dage eller overhovedet i Tiden, for eenfoldig [5], og efter hans Antydninger saae nu blandt de christelige Allegorister Clemens af Alexandrien i den mosaiske Række af Skabelsesdage kun et Billede paa Skabningernes nedstigende Rangorden [6], men Origenes regnede ligefrem Skabelseshistorien til de Dele af Skriften, som ikke have en bogstavelig-historisk, men kun en allegorisk Betydning, idet han navnlig fandt et Vink til ikke at tage Skabelsesdagene i egentlig Forstand i Ordene 1 Mos. II, 4. [7]. Ogsaa Augustinus holdt sig paa den ene Side til disse Ord [8], samt til det

---

3) Efterat Augustin i Skriftet de Genesi contra Manichæos havde givet den allegoriske Fortolkning af Skabelseshistorien, gav han den bogstavelige først i liber imperfectus de Genesi ad literam, senere i 12 Bøger om samme Gjenstand.

4) Philo, de mundi opificio, I, 3: ου—προσεδειτο του χρονων μηκους ὁ ποιων· ἁμα γαρ παντα δρᾳν εικος τον θεον, ου προσταττοντα μονον ἀλλα και διανοουμενον. Jfr. Celsus's Indvending, Orig. c. Cels. VI, 60.

5) Leg. allegor. I, 44: εὐηθες πανυ το οἰεσθαι, ἑξ ἡμεραις, ἡ καθολου χρονῳ, κοσμον γεγονεναι.

6) Strom. VI, 16: αἱ—κατα τας διαφορους ἡμερας δημιουργιαι ἀκολουθιᾳ μεγιστῃ παρειληφεισαν, ὡς ἀν ἐκ του προγενεστερου την τιμην ἑξοντων ἁπαντων των γενομενων, ἁμα νοηματι κτισθεντων, ἀλλ᾽ οὐκ ἐπισης ὀντων τιμιων o. s. v. Jfr. Stederne af Philo hos Dähne, 1, 215 f.

7) De princip. IV, 16. jfr. c. Cels. VI, 60, og mit L. J. I, §. 4.

8) Den Modsigelse, hvori dette בְּיוֹם o. s. v. syntes at staae med den tidligere Opregning af flere Dage, blev af tidligere Theologer bortskaffet ved Distinctionen mellem en videre og en ængere Betydning af denne Tidsbestemmelse, i nyere Tid grundigere ved at adskille de to forskjellige Skabelseshistorier.

paafaldende Phænomen, at Urter og Træer og ligeledes Menneskene, der allerede vare skabte i det første Capitel, i det andet blive skabte nok engang, paa den anden Side dertil, at det guddommelige Væsen nødvendigviis maatte være uafhængig af Tiden, i Forbindelse med Stedet af Ordspr. XVIII, 1, efter den falske Oversættelse: Deus fecit omnia simul. Af begge Dele sluttede han, at de 6 Skabelsesdage maatte tænkes som absolut forskjellige fra vore nuværende Dage; Gud havde nemlig i et tidløst Moment skabt Verden, d. e. Totaliteten af de Kræfter og Spirer, af hvilke alle Ting skulde udvikle sig; Skabningernes Fremgang fra Potentialitet til Actualitet var derpaa gaaet for sig successivt i Tiden [9]), men ikke i de sex Skabelsesdage, men i Tidsrummet efter den syvende; hine sex Dage vare slet ikke Skabelsesacter af Gud i Tiden, men ligesaamange Erkjendelsesacter af Englene, hvem Gud lod see sine Værker efter deres Orden [10]) Den som derimod vilde holde paa Skabelsen i 6 Dage i den bogstavelige Betydning, han søgte at finde paa Grunde, hvorfor Gud, som vistnok havde havt Magt til at skabe Alt paa een Gang, havde foretrukket hiin Succession: efter Ambrosius var det forat give Menneskene et Exempel, at de ogsaa skulde gjøre det Ene ordentligt efter det Andet [11]); efter Storr deels forat give de ved Verdensskabelsen tilstedeværende Engle et belærende Skuespil, deels forat gjøre en Fortælling om hvorledes det var gaaet til mulig, som ikke blot var fattelig, men ogsaa sand, og ikke blot sand, men ogsaa fattelig [12]).

[9]) Augustin. de Genesi ad lit. IV, 27. VI, 23: Sicut — in ipso grano invisibiliter erant omnia simul, quæ per tempora in arborem surgerent: ita ipse mundus cogitandus est, cum Deus simul omnia creaverit, habuisse simul omnia quæ — in illo et cum illo facta sunt — non solum coelum — et terram — sed etiam illa, quæ aqua et terra produxit, potentialiter et causaliter, priusquam per temporum moras ita exorirentur, quomodo nobis jam nota sunt in iis operibus, quæ Deus usque nunc operatur.

[10]) P. anf. St. V, 5. Jfr. Scotus Erig. de divis. nat. III, 25 ff.; Thomas Aquin. I, 74, 2.

[11]) S. Hollaz, exam. theol. acroam. p. 357.

[12]) Doctrinæ christ. pars theor. §. 32. not. c.

Men nu var der, selv om man intet Hensyn tog til det Formelle i Inddelingen, endnu Vanskeligheder i den Maade, paa hvilken Arbeidet var fordeelt paa de sex Dage. Allerede Celsus fandt det urimeligt, at der i den mosaiske Skabelseshistorie taltes om Dage før Solen var skabt [13]); man hjalp sig med at antage en afvexlende Udvidelse og Sammentrækning af Lyset, der før sin Concentration til Lyslegemer var udbredt som Æther [14]); eller man flygtede med Augustin over paa det Allegoriskes Gebeet. Naar nu Modstanderne toge Anstød af det sandselige Arbeide at danne af Leer o. desl., som man fra det andet Capitel drog over i det sjette Dagværk i det første, saa vidste Kirkelærerne at omtyde det til blotte Billeder [15]). Ikke mindre kunde man undre sig over, at Gud efter 1 Mos. I, 27 strax skabte et Par Mennesker, efter II, 7. 21 ff. derimod først alene Manden og senere Qvinden af hans Ribbeen, men man fandt, for ikke at omtale de mystiske Udtydninger [16]), i det første Sted enten blot en foreløbig Sammenfatten af det Fortalte [17]), eller man skjelnede med Augustin mellem Menneskets Frembringelse potentia og hans actuelle Fremtræden, hvorved man forresten allerede havde opgivet at forstaae den mosaiske Fortælling efter Ordene. Men især maatte Guds foregivne Hvilen paa den syvende Dag synes uforenelig med det Absolutes Begreb [18]); og Kirkelærerne opfattede den derfor kun som Guds Overgang fra den skabende til den opholdende Virksomhed [19]).

---

[13]) Hos Orig. c. Cels. p. anf. St.

[14]) Basil. in hexaëmeron homil. II, 8: τοτε δε ϰ κατα κινησιν ἡλιακην, ἀλλ᾽ ἀναχεομενϰ τϰ πρωτογονϰ φωτος ἐκεινϰ και παλιν συςελλομενϰ κατα το ὁρισθεν μετρον παρα θεϰ ἡμερα ἐγενετο και νυξ ἀντεπηει. Jfr. Joh. Damasc. II, 7.

[15]) Orig. c. Cels. VI, 61.

[16]) S. hos Dähne, II, S. 11 ff.

[17]) S. Grotius til dette Sted.

[18]) Celsus, hos Origenes paa anf. St.

[19]) Clem. Alex. Strom. VI, 16: ϰ τοινυν, ὡσπερ τινες ὑπολαμβανϰσι την ἀναπαυσιν τϰ θεϰ, πεπαυται ποιων ὁ θεος· ἀγαθος γαρ ὠν, εἰ παυσεται ποτε ἀγαθοεργων, και τϰ θεος εἰναι παυσεται, ὁπερ

Dog, alle disse Vanskeligheder, som allerede havde viist sig i den ældre Tid, blive først rigtig farlige ved Udvidelsen og Omdannelsen af Astronomien, Geologien og Critiken. Først fandt den nyere Astronomie det forkeert, at Jorden, som Planet, ikke blot skulde være skabt før sit Centrallegeme, Solen, men at der tillige paa den, foruden Afvexlingen af Nat og Dag, allerede skulde have fundet en Adskillelse af Elementerne og en Vegetation Sted uden Solen; at der skulde være anvendt hele fem Dage paa at skabe og uddanne Jorden, derimod kun een eneste Dag paa at frembringe Solen samt alle Fixstjerner, Planeter og Maaner; at overhovedet samtlige Himmellegemer, som de nyere Opdagelser have viist at være Sphærer, der tildeels langt overgaae Jorden i Omfang, her, ganske ligesom den gamle Verden og endnu den simple Mand mener, kun gjordes til Accidentier, som tjenende Lys og Tidsmaalere for Jorden. Herimod lod der sig med Grund sige fra den nyere Supranaturalismes Standpunct, at den mosaiske Skabelseshistorie var fortalt fra vor Jords Standpunct og beregnet for Jordens Beboere, og at man følgelig ikke maatte undre sig over, at Jorddannelsen behandledes udførligere end Skabelsen af de andre, selv af de større Verdenslegemer; men naar man nu gik videre og paastod, at Forfatteren kun i V. 1 tale om Verdensskabelsen overhovedet, men efter dette Vers gik over til Jordens Skabelse, og at Himmellegemerne efter hans Mening ikke først vare skabte paa den fjerde Dag (V. 14 ff.); men at de da først vare blevne synlige for Jorden paa Grund af Renselsen af dens Atmosphære [20]:

ὐδε εἰπειν θεμις· ἐςιν δ'ὐν καταπεπαυκεναι το την ταξιν των γενομενων εἰς παντα χρονον ἀπαραβατως φυλασσεσθαι τεταχεναι. Augustin. de Genes. ad lit. IV, 14: Sic accipimus Deum requievisse ab omnibus operibus suis quæ fecit, ut jam novam naturam ulterius nullam conderet, non ut ea, quæ condiderat, continere et gubernare cessaret. Unde et illud verum est, quod in septimo die requievit Deus, et illud, quod usque nunc operatur. Ved Siden heraf findes hos Augustin den mystiske Udtydning om requies sanctorum in Deo.

20) Baumgarten, Polemik, udgivet af Semler I, S. 518; Reinhard, Dogm. S. 169 ff.

saa var dette allerede en Begyndelse til at skjule Modsigelsen mellem Skrift og Videnskab ved Selvbedrag.

Men nu kom for det Andet Geologien, og ligesom man før havde fundet en sex Dages Skabelsesact for langsom for en guddommelig Handling, saa syntes den nu meget for hurtig for en Naturproces. Indtil Vandene vare løbne saameget fra Jorden, at det Terre kunde træde frem, indtil Land og Hav havde sondret sig, behøvedes der, saavel ifølge Sagens Natur, som ifølge umiskjendelige Spor, mere end en eneste Dag; ligesaa lidt var Tilblivelsen af Skaldyrene i Havet blot skilt fra Dannelsen af de fuldkomneste Pattedyr ved een Dag. Men hvem tvinger os da til, spurgte nu Theologerne, at forstaae de Dage, om hvilke Moses taler, om sædvanlige Dage paa 24 Timer? betyder ikke hos Propheterne ביום ההוא utallige Gange ubestemt: paa denne Tid? og hvad hindrer os i, ogsaa her ved Dage at forstaae saa lange Tidsrum, som vi ville[21])? Det gjør det, at Dagene her udtrykkeligt ere begrændsede ved Morgen og Aften; den, der er istand til at tage Dage, der ere betegnede saaledes, i anden end egentlig Betydning, han er allerede kommet til det Stadium i Supranaturalismen, hvor denne, udhulet ved Løgn, maa styrte sammen i sig selv.

Den tynde Jordskorpe, paa hvilken den endnu støttede sig i Forsvaret for den omhandlede Fortælling, blev fuldkommen gjennembrudt af den tredie af de ovenfor omtalte Magter, Critiken. Denne[22]) bragte det til fuldkommen Vished, at vi i 1 Mos. I, 1—II, 4 og II, 5 ff. have to forskjellige, fra hinanden afvigende Skabelseshistorier, som idetmindste ikke begge kunne være historisk rigtige. Men at endog blot een af dem havde Moses

---

[21]) Morus, Comment. in epit. theol. chr. I, p. 296, Reinhard, Dogm. S. 174 f.

[22]) Især i følgende Skrifter: Herder, älteste Urkunde des Menschengeschlechts; Eichhorn's Urgeschichte og Gabler's Zusätze i hans Udgave af samme; Ilgen, die Urkunden des jerusalemischen Tempelarchives; Vater, Comm. zum Pentateuch; de Wette, Kritik der mosaischen Geschichte.

selv til Forfatter, det viiste sig som ubeviisligt; og idet de saaledes sank ned til at være Arbeider af ubekjendte Forfattere, tabte de Anseelsen som inspirerede; men som blot menneskelige Beretninger om Ting, der ligge udenfor den menneskelige Jagttagelses Grændse, maatte de vise sig at være Digtninger, der, naar man tænkte sig dem, om ikke opkomne, saa dog forplantede og omdannede i Folkets Mund, kunde kaldes Mythen, og det rene eller philosophiske, da der her, ifølge Sagens Natur, ikke kan være Tale om et historisk Grundlag [23]).

§. 46.

Skabelse af Intet.

Blandt de øvrige bibelske Steder, som angik Verdensskabelsen, opnaaede snart et apocryphisk en særegen Vigtighed. Efter 2 Macc. VII, 28. har Gud skabt Verden ἐξ ὀυκ ὀντων, hvilket Vulgata oversatte ved ex nihilo. Sammenligner man hermed Philo's Sprogbrug, der ved μη ὀντα, af hvilke Gud fremkaldte Verden, ligesom Platonikerne kun forstaaer den qvalitetsløse og uordnede Materie [1]); saa er vel den relative Negation i τα μη ὀντα ikke eenstydig med den absolute i ὀυκ ὀντα, dog mangle vi altid den rette Sikkerhed, om det omhandlede Udtryk i Maccabæernes anden Bog vil sige Andet og Mere, end Udtrykket i Viisdommens Bog, XI, 17, at Gud har skabt Verden ἐξ ἀμορφου ὑλης. Dette er תֹהוּ וָבֹהוּ i 1 Mos. I, 1 (ἀορατος και ἀκατασκευαςος LXX), om hvilket det ikke er klart af Forfatterens Ord, om han tænkte sig det som et Stof, som den ver-

---

[23]) Jfr. de Wette, bibl. Dogm. §. 103; v. Cølln, bibl. Theol. I. §. 31.

[1]) Man jfr. de 2 Steder, de constit. princip. II, 367 og de cherub. I, 161 f.

densdannende Gud blot havde forefundet eller som et, han selv ogsaa havde frembragt.

At sætte en Materie ligeoverfor Gud, som han som Verdensskaber kun havde bearbeidet, det var ikke blot det, der laae nærmest for den almindelige Forestilling, der gik ud fra den Maade, paa hvilken Mennesket pleier at danne sine Værker; men ogsaa i Philosophien havde en lignende Dualismus fæstet Fod, navnlig ved Plato; desuden anbefalede den sig ved en Grund, som her endnu ligger udenfor vor Kreds: den syntes nemlig at være den meest passende Udvei til at befrie Gud fra at være Ophav til det Onde i Verden. Derfor tale de ældste platoniserende Kirkelærere om Verdens Frembringelse af et formløst Stof[2]), og bestemtere stillede dualistiske Gnostikere og Manichæer, ogsaa Lærere som Hermogenes, en evig Materie ligeoverfor Gud. Naar nu med Hensyn paa dette Sidste den Reflexion laae nær, at en Gud, der ikke formaaede at overvinde en ond Materies Reaction, ikke vilde være noget absolut Væsen[3]), og naar ligeledes, hvad det Første angik, den Bundethed ved Stoffet, der er eiendommelig for den menneskelige Produceren, maatte bortfjernes fra den guddommelige, naar denne ikke skulde blive menneskelig; saa kunde det synes at svare til Guds Natur, at frembringe alle Ting af sit eget Væsen. Paa denne Maade tænkte man sig ogsaa virkeligt Guds Søn frembragt, men just for at adskille Verden fra ham og for ikke at henfalde til alexandrinske Gnostikeres og Nyplatonikeres pantheistiske Emanatismus, fastsatte man, at Verden hverken var frembragt af et givet Stof, saaledes som Menneskene pleie at danne deres Værker, ikke heller af Guds Væsen som Sønnen, men ved Guds Villie af Intet[4]). Dette Intet

---

[2]) Justin. Apol. I, 10: παντα την ἀρχην — δημιουργησαι αὐτον (τον θεον) ἐξ ἀμορφȣ ὑλης — δεδιδαγμεθα. Jfr. Athenag. legat. 10. 15. 19. Efter Tatian. c. Græcos or. 5 er dog denne Materie selv ὑπο τȣ παντων δημιουργȣ προβεβλημένη:

[3]) Tertull. adv. Hermogenem, c. 10.

[4]) Irenæus adv. hæres. II, 10, 4: Homines quidem de nihilo non possunt aliquid facere, sed de materia subjacente. Deus autem

skulde ikke selv igjen betyde et Stof, men udelukke ethvert saadant[5]). Nærmere skjelnede man mellem et nihil negativum og privativum og som svarende hertil mellem en creatio prima og secunda; paa den første Tag frembragte Gud af det rene Intet eller negatio omnis entitatis den formløse Materie, af hvilken, som det privative Intet, han dernæst paa de følgende Dage dannede Verden[6]).

Den gamle philosophiske Indvending mod denne Theorie: ex nihilo nihil fit, afviste man vel derved, at man indskrænkede den til de endelige Aarsagers Gebeet[7]); dog har Skabelsen af Intet bestandig forekommet speculativere Tænkere at være en altfor negativ, indholdsløs Bestemmelse. Scotus Erigena forstod ved det Intet, hvoraf alle Ting vare blevne til, det guddommelige Væsens Dyb, der var ophøiet over alt endeligt Noget[8]); Jacob Behme betragtede Guds egen Natur som det Stof, hvoraf han havde skabt alle Ting[9]); og efterat Spinozismen havde ede-

---

materiam fabricationis suæ, cum ante non esset, ipse adinvenit. Augustin. Confess. XII, 7: Fecisti coelum et terram non de te; nam esset æquale unigenito tuo — et aliud præter te non erat, unde faceres: et ideo de nihilo fecisti coelum et terram.

5) Scotus Erig. de divis. nat. III, 3: Intet er ikke et Stof, men nomen privationis totius essentiæ, eller nøiagtigere absentia totius essentiæ. Eo igitur nomine q. e. nihilum, negatio atque absentia totius essentiæ vel substantiæ, immo etiam cunctorum quæ in natura creata sunt, insinuantur.

6) Quenstedt, theol. didact. polem. I, p. 417 f.

7) Thomas Aquin., Summa I, 45, 2: Antiqui philosophi non consideraverunt nisi emanationem effectuum particularium a causis particularibus, quas necesse est præsupponere aliquid in sua actione. Et secundum hoc erat eorum communis opinio, ex nihilo nihil fieri. Sed tamen hoc locum non habet in prima emanatione ab universali rerum principio.

8) P. ans. St. III, 19: Ineffabilem et incomprehensibilem divinæ naturæ inaccessibilemque claritatem, omnibus intellectibus — incognitam, eo (nihili) nomine significatam crediderim.

9) Aurora, 19, 55 f.: Vel have mange Skribenter skrevet, at Himmelen og Jorden ere skabte af Intet; men jeg undrer mig over, at der

lagt hele Roden til denne Forestilling, har den nyere Dogmatik, forsaavidt den er tilgjængelig for Philosophien, enten afviist denne terminus [10]), eller omtydet den saaledes, at Intet kun skulde betegne den Ikke-Væren, som bestandig hæfter ved Verden i dens endeløse Vorden [11]).

I den kirkelige Skabelseslære er det Positive til hiint Intet ikke det guddommelige Væsen, men den guddommelige Villie, om hvilken vi skulle handle i den følgende §.

§. 47.

Verdensskabelsens Grund og Diemeed.

Themaet for alle kirkelige Bestemmelser desangaaende var det Platoniske, at Gud som den Gode er uden Misundelse, og at han, som den, der er uden Misundelse, har været betænkt paa, at meddele sig til lignende Væsener [1]). Ikke fordi han selv behøvede det, skabte Guds Verden [2]); men fordi den reen imma-

---

blandt saa mange fortræffelige Mænd ikke har været en Eneste, der har kunnet beskrive den rette Grund, da dog den samme Gud, som nu er, har været fra Evighed af. Hvor der ikke er Noget, bliver der heller ikke Noget; enhver Ting maa have en Rod, ellers voxer der Intet; havde ikke [den guddommelige] Naturs syv Aander været fra Evighed af, saa var der ikke blevet nogen Engel, eller Himmel, og ei heller nogen Jord. — Von drei Principien göttl. Wesens, I, 3: Da — Gud har skabt baade denne Verden og alt Andet, har han ikke havt andet Stof, hvoraf han kunde skabe det, end sit eget Væsen, sig selv.

10) Schleiermacher, Glaubensl. I, §. 41.

11) Marheineke, die Grundlehren d. chr. Dogm. §. 240.

1) Timæus, 29 Steph.: λεγωμεν δη, δι ἡν τινα αἰτιαν γενεσιν και το παν τοδε ὁ ξυνιςας ξυνεςησεν· ἀγαθος ἠν· ἀγαθυ δε ὐδεις περι ὐδενος ὐδεποτε ἐγγιγνεται φθονος· τυτυ δε ἐκτος ὠν, πανθ' ὁτι μαλιςα γενεσθαι ἐβυληθη παραπλησια ἑαυτῳ· ταυτην δη γενεσεως και κοσμυ μαλιτ' ἀν τις ἀρχην κυριωτατην παρ' ἀνδρων φρονιμων ἀποδεχομενος ὀρθοτατα ἀποδεχοιτ' ἀν.

2) Athenag. legat. 16. Clem. Alex. Strom. V, 11: ὐ γαρ χρειας

nente Bevægelse i hans Selvanskuelse ikke tilfredsstillede hans Godhed, der vilde udgyde sig og mangfoldiggjøre sig udadtil [3]. Heri ligger imidlertid allerede et dialectisk Moment. Gud skal ikke have trængt til en Verden, men naar hans Godhed ikke tilfredsstilledes ved at han blev i sig selv, saa var just paa Grund af hans Godhed Meddelelsen til Verden en Trang for ham.

Ikke mindre dialectiske end Bestemmelserne af Bevæggrunden til Verdensskabelsen vise Bestemmelserne af sammes Øiemeed, der kun ere det objective Udtryk for det samme Indhold, sig at være. Naar der engang skal være Tale om en Hensigt med Verdensskabelsen, saa lader det sig let vise, at det absolute Væsens Øiemeed kun kan være et absolut, og følgelig kun ligge i det selv. Men saasnart man udtaler denne Tanke i dens hele Skarphed, saaledes som navnligen Supralapsarierne blandt de Reformeerte have udtalt den [4], saa synes et saadant Øiemeed at være eensidigt, snæverhjertet, egoistisk og saaledes igjen endeligt. Kun et endeligt Væsen gjør sin egen Lyksalighed og Ære saaledes til sit Formaal, at det enten slet intet Hensyn tager til alle de andres, eller dog adskiller denne fra hiin som underordnet; Gud kan kun være det absolute Væsen, og især deelsheed Kjærlighed, derved, at denne Forskjel slet ikke existerer for ham, at han i sig kun søger sine Skabninger, ligesom i Skabningerne sig selv. Dette

ἕνεκεν ὁ θεος πεποιηκεν τον κοσμον, ἱνα τιμας προς τε ἀνθρωπων και προς θεων των ἀλλων και δαιμονων, φησιν ὁ Πλατων, καρποιτο, ὁιον προσοδον τινα ἀπο της γενεσεως ἀρνυμενος —· διδασκαλικωτατα ἀρα ὁ Παυλος ἐν ταις πραξεσι των ἀποςολων, ὁ θεος ὁ ποιησας τον κοσμον, φησι o. s. v. Ap. Gj. XVII, 24 f. Augustin. de Genes. ad lit. IV, 15: Nullo opere suo sic delectatus (est Deus) quasi faciendi ejus eguerit, vel minor futurus nisi fecisset, vel beatior cum fecisset. Ex illo (enim) ita est quidquid ex illo est, ut ei debeat quod est, ipse autem nulli quod ex ipso est, debeat quod beatus est.

[3]) Gregor. Naz. orat. XXXVIII, 9: ἐπει ὑκ ἠρκει τῃ ἀγαθοτητι τυτο, το κινεισθαι μονον τῃ ἑαυτης θεωριᾳ, ἀλλ᾽ ἐδει χεθηναι το ἀγαθον και ὁδευσαι, ὡς πλειονα εἰναι τα εὐεργετυμενα, τυτο γαρ της ἀκρας ἠν ἀγαθοτητος, πρωτον μεν ἐννοει τας ἀγγελικας δυναμεις o. s. v. Jfr. Joh. Damasc. II, 2.

blev allerede i den ældste Kirke udtrykt saaledes, at man lærte, at Gud hverken skabte Verden for dens egen Skyld, ikke heller for sin Skyld, men for de levende Væseners Skyld, der skulde nyde den; men disse skabte han for Mennesket, og Mennesket for sig selv (d. e. for Gud), forat have et Væsen, der kunde forstaae Viisdommen og Godheden i hans Værker og prise ham [5]). Eller, som senere Dogmatikere udtrykte det: det sidste Øiemeed med Skabelsen er Guds Ære, dens Middeløiemeed derimod Menneskenes Lykke [6]). Denne Lykke satte man snart i Følelsen eller i Lyksaligheden, snart i Menneskets Sindelag og Handlemaade, eller dets Moralitet, med hvilken da den tilsvarende Lyksalighed imidlertid skulde være forbunden som Følge: — efter hvad vi tidligere have udviklet kan man ikke saaledes adskille de to Momenter i Menneskets Bestemmelse, men begge maae begribes som væsentlig Eet. Naar ved hiin Opfattelse af det mellemliggende

---

[4]) Jfr. det Sted af Jurieu, som Feuerbach citerer, Bayle, S. 105.

[5]) Lactant. Instit. div. VII, 4: Mundus — a Deo factus est non utique propter ipsum mundum; — sed ne illud quidem dici potest, quod Deus propter seipsum fecerit mundum, quoniam potest esse sine mundo, sicut fuit antea, et iis omnibus, quæ in eo sunt, quæque generantur, Deus ipse non utitur. Apparet ergo, animantium causa mundum esse constructum, quoniam rebus iis, quibus constat, animantes fruuntur. Rursum cæteras animantes hominis causa esse fictas, ex eo clarum est, quod homini serviunt, et tutelæ ejus atque usibus datæ sunt; quoniam — non sentiunt mundi rationem sicut homo. — 5. Sicut ergo mundum non propter se Deus fecit, quia commodis ejus non indiget, sed propter hominem, qui eo utitur: ita ipsum hominem propter se. Quæ utilitas Deo (senere: beato et nulla re indigenti) in homine, inquit Epicurus, ut eum propter se faceret? Scilicet ut esset, qui opera ejus intelligeret, qui providentiam disponendi, rationem faciendi, virtutem consummandi, et sensu admirari et voce proloqui posset. Quorum omnium summa hæc est, ut Deum colat. Jfr. Gregor. Nyss. Catechet. magna orat. c. 5.

[6]) Quenstedt, I, p. 418: Finis creationis ultimus est Dei gloria. — Finis intermedius est hominum utilitas. Omnia enim Deus fecit propter hominem, hominem autem propter se ipsum.

Diemeed Menneskeslægten var udelukkende betænkt, saa blev det af nyere Theologer udstrakt til alle med Følelse begavede Væsener [7]); og da nu saaledes endnu den vegetabilske og uorganiske Skabning blev udelukket, saa har man ogsaa udtalt Verdensstoffets uendelige Udvikling i uendelige Omdannelser som Skabelsens Diemeed [8]), — en Tanke, hvis Form vel giver Verden Udseende af et stort Raffinerie, men hvis Indhold er speculativere end dens Ophav sandsynligviis ønskede det.

Dog, Distinctionen mellem det sidste og det mellemliggende Diemeed er en Tvetydighed, der, naar man forfølger den til dens Grund, igjen gjør Verden og dens Lyksalighed eller Fuldkommenhed til et blot Middel til det Diemeed at forherlige Gud. Muligheden til at komme ud over denne Underordning laae forresten i selve Kirkelæren, idet den nemlig opfattede Guds Forherligelse, der skulde være Verdens sidste Maal, som en Forherligelse ikke blot af hans Magt og Viisdom; men fornemmelig af hans Godhed [9]); men den guddommelige Godhed er kun virkelig i Skabningernes Lykke: i Godheden eller Kjærligheden falder altsaa Guds Forherligelse og Skabningernes Lyksaliggjørelse, eller det sidste og det mellemliggende Diemeed, sammen [10]).

Men om nu ogsaa denne Antinomie i den nærmere Bestemmelse af Indholdet af Guds Diemeed med Skabelsen lader sig løse, saa indeholder dog allerede det blotte Begreb om et guddommeligt Diemeed den samme Dialectik, som vi ovenfor saae i Almindelighed ved Betragtningen af det theologiske Beviis og af Guds Viisdom; men med særegen Hensyn paa Skabelsen for nylig i Bestemmelserne af den guddommelige Bevæggrund til samme. Før eller uden Udførelsen af sit Diemeed havde Gud

---

7) Reinhard, Dogm. S. 161: Skabelsens Diemeed er Guds Ære, der viser sig i Lyksaliggjørelsen af alle følende Skabninger.

8) Bretschneider, Dogm. I, S. 670.

9) Gloria a) bonitatis, b) potentiæ, c) sapientiæ. Quenstedt p. anf. St.

10) Jfr. Twesten, Dogmatik, II, 1, S. 88 f.; Frauenstädt, die Menschwerdung Gottes, S. 82 f.

savnet Noget [11]); før og uden Verdensskabelsen synes han altsaa ikke at være sig selv nok, absolut, Verdens Skabelse hører til for at hans eget Væsen kan blive virkeligt, og det stod ham altsaa ikke frit for, ogsaa at lade den være uskabt.

Dette paastaaer imidlertid den kirkelige Lære paa det Ivrigste. Ikke af Nødvendighed, som om han ikke skulde være sig selv nok uden den, men ifølge en fri Beslutning, skabte Gud Verden [12]), og enhver Anskuelse erklæres for forkastelig, efter hvilken den guddommelige Fuldkommenhed og Salighed vilde synes at være betinget ved Verdens Tilværelse, eller at kunne forhøies ved denne [13]). Det herved bekræftede Spørgsmaal, om Gud ogsaa kunde have ladet være at skabe Verden, det toge ogsaa nyere Philosopher og Theologer ikke i Betænkning ligeledes at bekræfte [14]). Denne Erklæring gjør, strængt taget, Verdensskabelsen til en blot vilkaarlig Act af Gud, følgelig, efter Spinoza's Slutning, til et Værk af Tilfældet [15]). Man indskrænker den

---

[11]) Man kan ikke undvige ved Distinctioner som dem, Thomas gjør, Summa, I, 44, 4 mellem et saadant Væsens Diemeed quod agendo attendit aliquid acquirere, og et saadant Væsens, quod intendit solum communicare suam perfectionem; eller ved Erklæringer, som Twesten's, p. ans. St. S. 87, nemlig, at Gud, da han skabte, ikke har kunnet ville modtage, men kun give. Thi enten en Opfyldelse eller en Udtømmelse er Diemedet, i ethvert Tilfælde er et Væsens Tilstand ufuldkommen før og uden Opnaaelsen heraf.

[12]) Gregor. Nyssen. catechetica magna orat. c. 5. (Opp. Tom. II, p. 483): οὑτος τοινυν ὁ θεος, ὁ λογος — ἀπεδειχθη της ἀνθρωπινης φυσεως ποιητης, οὐκ ἀναγκῃ τινι προς την του ἀνθρωπου κατασκευην ἐναχθεις, ἀλλ᾽ ἀγαπης περιουσιᾳ του τοιουτου ζωου δημιουργησας την γενεσιν. Quenstedt, p. 417: Neque causa creationis προηγουμενη nlla fuit, præter solius Dei, non ex necessitate naturæ, sed ex libertate voluntatis se communicantis, beneplacitum. Jfr. ovenf. Anm. 2.

[13]) Twesten, p. ans. St. Jfr. de patristiske Steder Anm. 2 og 5.

[14]) Stahl, Rechtsphilosophie, I, S. 324. 333; J. Müller, theol. Studien und Kritiken, 1835. S. 724.

[15]) Epist. LVIII: Siculi certum est, fortuitum et necessarium duo esse contraria, ita manifestum etiam est, — illum, qui affirmat,

derfor saaledes, at det kun metaphysisk havde staaet Gud frit for, at lade Verden være uskabt, men at Aabenbarelsen gjennem Verdensskabelsen var moralsk nødvendig for ham paa Grund af hans Godhed og Kjærlighed [16]. Men dette fører tilbage til en Skjelnen mellem Kunnen, Villen og Skullen i Gud, der allerede i Læren om Egenskaberne er bleven ophævet som uadæqvat til det Absolutes Idee. Skal og vil Gud skabe Verden, saa er den Paastand, at han ogsaa kunde lade være at skabe den, fuldkomment intetsigende.

Men kunde da Gud, om han ogsaa ikke kunde lade være overhovedet at skabe, ikke muligviis ogsaa frembringe en anden Verden end den nærværende? Metaphysisk, svarede man ogsaa her, stod det ham vistnok frit for, men det var moralsk nødvendigt for ham, just at kalde denne Verden, som den bedste, til Tilværelse. Naar Gud vil skabe Noget — siger Leibnitz — saa opstaaer der ligesom en Strid mellem uendeligt mange Muligheder, der stræbe efter Virkelighed, og af disse gaaer den, som i den høieste Grad forener Realitet og Fuldkommenhed i sig, af med Seiren og bliver virkeliggjort af Gud. Vel er denne Strid en blot ideal, den er blot et Sammenstød af modsatte Grunde i den allerfuldkomneste Forstand, der strax vælger det Bedste; men til dette Valg af det Gode er Gud kun moralsk, ikke metaphysisk, nødt [17]. Men, kan der da i den allerfuldkomneste Forstand

---

Deum potuisse creationem mundi omittere, confirmare, licet aliis verbis, eundem casu factum fuisse: quoniam a voluntate, quæ nulla esse poterat, processit. Quia vero hæc opinio hæcque sententia penitus absurda est, — — dico igitur — mundum divinæ naturæ necessarium effectum, cumque fortuito non esse factum.

16) Schelling, über das Wesen der menschlichen Freiheit, philos. Schriften, I, S. 484.

17) Théodicée, II, 201: Dieu n'est point nécessité, métaphysiquement parlant, à la création de ce monde. — — Cependant Dieu est obligé, par une nécessité morale, à faire les choses en sorte qu'il ne se puisse rien de mieux etc. Man smlg. den poetiske Paraphrase af disse Leibnitziske Ideer hos Uz, i hans Theodicee, f. Ex.:

være en Strid mellem modsatte Grunde? og er ikke en saadan Strid (der, som Alt i Aanden, naturligviis maa være ideal), et Tegn paa Endeligheden af den Forstand, i hvilken den finder Sted? Allerede Herder har bemærket mod denne Forestilling, at tvivlende Raadslagning og vælgende Beslutning ere uforenelige med den uendelige, uforanderlige Aands Natur. Gud sad ikke som en grublende Kunstner, der bryder sit Hoved, udkaster Planer, sammenligner, forkaster og vælger. Der er ikke et Mulighedernes Rige udenfor Guds Magt og Villie, thi hvad han ikke kunde, ikke vilde skabe, det var ikke muligt. Gud kunde aldrig tænke en Verden, endsige tusinde Verdener, der vare mulige, men ikke bleve valgte af ham [18]). Eller, som Spinoza udtrykker det skarpere, da Væsen og Villie ere Eet i Gud, saa er den Paastand, at Gud ogsaa muligviis havde kunnet ville noget Andet, liig med den, at han ogsaa kunde være en Anden; kan han kun være den, han er, saa har han ogsaa kuns kunnet ville og skabe det som han har skabt og det saaledes som han har skabt det [19]).

Naar Gud altsaa hverken kunde have ladet været at skabe Verden eller skabt den anderledes; naar dens Frembringelse med Nødvendighed ligger i hans Væsen, saa er det uundgaaeligt at tænke sig Skabelsen saaledes, at Gud før den maatte have mang-

— Die Riße waren aufgeschlagen,
Die, als die Gottheit schuf, von ihren Augen lagen:
Das Reich des Möglichen steigt aus gewohnter Nacht;
Die Welt verändert sich mit immer neuer Pracht,
Nach tausend lockenden Entwürfen,
Die eines Winkes nur zu schnellem Sein bedürfen.
Doch Dämmerung und kalte Schatten
Gehn über Welten auf, die mich entzücket hatten;
Der Schöpfer wählt sie nicht: er wählet unsre Welt.

18) Herder, Gott, einige Gespräche über Spinoza's System. WW. VIII, S. 180.

19) Ethic. I, prop. 33: Res nullo alio modo, neque alio ordine a Deo produci potuerunt, quam productæ sunt. Hermed smlg. man demonst. og schol. 2.

let Noget, som han ved den var kommet i Besiddelse af; det bliver derved, og det er øiensynligt, at Gud, saalænge han ikke skaber nogen Verden, ikke gjør sit eget Væsen og Begreb fyldest, eller at Gud uden Skabelsen endnu ikke er tænkt som det i Sandhed Absolute. Hvad det er, der kommer til det guddommelige Væsen ved Skabelsen, det udtrykte Kirkelæren, som vi ovenfor have seet, saaledes, at det var Ytringen af Guds Kjærlighed, overhovedet Aabenbaringen af hans Fuldkommenheder, uden forresten at erkjende dette for en Tilvært. Men saaledes bliver Gud endnu bestandig forudsat som færdig og fuldkommen allerede før denne Aabenbaring; hvorimod Schelling medrette bemærker, at det allerede af den Grund er vanskeligt at troe, at det allerfuldkomneste Væsen allerede fra Begyndelsen af havde existeret som det allerfuldkomneste, at det, naar det var i virkelig Besiddelse af den allerhøieste Fuldkommenhed, ikke vilde have havt nogen Grund til at skabe og frembringe saamange Ting, ved hvilke det, da det ikke kunde opnaae et høiere Trin af Fuldkommenhed, kuns kunde blive mindre fuldkomment; af en saa klar og gjennemsigtig Intelligents, som det guddommelige Væsen efter Theismens Forestilling var før Verdensskabelsen, kan et saadant Hele som Verden, der er saa forunderligt forvirret, om det og er bragt i Orden, ikke forklares [20]).

Men, for nu nærmere at see, hvad det er, som Gud har kunnet ville opnaae ved Verdensskabelsen (vi tale endnu i den kirkelige Forestillings Udtryk), ville vi først see Jacob Bøhme's Dybsindighed kjæmpe sig frem til det rigtige Begreb derom. Han

---

[20]) Denkmal, S. 80 f. 86: Allerede Jacob Bøhme siger med Hensyn herpaa, drei Principien, 10, 41: Aus diesem Gemüthe, welches stehet in der Finsterniß [hvilket Schelling kaldte den dunkle Grund i Gud], hat Gott geboren die Engel u. s. w. Denn in diesem Gemüthe kann und mag ein Geist [og overhovedet en Skabning] geboren werden und sonst in nichts. Denn für sich im Herzen und Licht Gottes kann keiner geboren werden; denn es ist der Natur Ende, und hat keine Qualität. Darum wird auch nichts mehr daraus, sondern bleibt unwandelbar in Ewigkeit.

siger: Weil denn nun jetzt — d. e. i Skabelsen — Gott hatte ewige Naturen [Engle] aus sich selber zusammencorporiret, so sollten dieselben nicht in der himmlischen Pomp auf eine solche Weise qualificiren gleichwie Gott. Nein; denn zu dem Ende waren sie nicht also gebildet worden, wie die Figuren [Ideerne], welche durch das Qualificiren [d. e. ἐνέργεια], der Geister Gottes in der [ewigen] Natur aufgingen, und auch durch der Geister Bewegen wieder vergingen, sondern der Leib der Engel war trockener, härter und derber zusammencorporiret worden, als Gott in ihm selber war und blieb, daß ihr Licht in ihrer Härtigkeit sollte heller scheinen, und daß der Ton des corpus heller tönte, damit die Freudenreich in Gott größer würde [21]. Am Ende dieser Zeit, siger han paa et andet Sted, wird offenbar sein, warum Gott die ausgegangene Lust göttlicher Kraft zur Natur in eine Zeit geschloßen: als nämlich darum, daß durch das natürliche Peinen die ewige Kraft in Formen, Gestalt und Schiedlichkeit zur Empfindung gebracht wurde, und daß Creaturen darin offenbar würden, und also ein Spiel in dem Gegenwurf göttlicher Weisheit wäre [22]. Eller endnu bestemtere udtrykt: die ewige Gottheit würde [ihr selbst [23]] nicht offenbar, so nicht Gott in sich selbst Creaturen, als Engel und Menschen erchaffen hätte, welche verstehen das ewige unauflösliche Band, und wie die Geburt des Lichtes in Gott sei [24].

---

21) Aurora, 13, 106. 14, 10.

22) Von göttlicher Beschaulichkeit, 1, 33. Jfr. 3, 7 ff.

23) For denne Betydning af Stedet er det ovenfor §. 33. Anm. 26 anførte Borgen.

24) Drei Principien, 5, 6. — Lignende Ideer finde vi allerede Spor til hos tidligere Mystikere. Gud, siger den tydske Theologie, Cap. 29, i sig selv, uden Creatur, er oprindelig og væsenlig, men ikke formelig og virkelig, og Gud vil have det Samme [som er i ham] udøvet, thi det er der for at blive udøvet og virkeliggjort. Cap. 49: Den evige Villie, der er oprindelig og væsentlig i Gud, og uden alle Værker og al Virkelighed, den samme Villie er i Mennesket eller Creaturet virkelig og virkende eller villende. Thi det hører til Villien og er den eget, at den skal ville; hvad skal den Andet? Den

Paa Grund af en Mangel ved Behme's Philosophen, paa hvilken vi allerede tidligere have gjort opmærksom, skeer det rigtignok ogsaa her, at det, som Gud, ifølge de anførte Steder, kuns kunde opnaae ved Skabelsen, paa andre Steder allerede sættes som opnaaet ved Sondringen af Kræfterne indenfor det guddommelige Væsen; d. e.: Treenigheds- og Skabelsesforholdet, det, speculativt betragtede, ere Eet, kun den ene Gang anskuet reent, den anden Gang empirisk, faldt for Jacob Behme, der endnu fastholdtes af den kirkelige Forestilling, igjen bestandig ud fra hinanden som to forskjellige Forhold. Og just dette, som hændtes Görlitzer-Skomageren i hans svage Timer, er nu vor Tids halvspeculative Philosophies og Theologies formeentlige Styrke og høiere Viisdom. I det guddommelige Væsens tre Personers immanente Forhold til hverandre skal Gud allerede have alt det, som han efter vor Anskuelse først kan faae ved Skabelsen. Selvbevidsthed og Personlighed er kun mulig ligeoverfor en anden Person: i Sønnen har Faderen denne Anden, ligeoverfor hvilken han er sig bevidst som Person [25]). Kjærligheden er det guddommelige Væsens Grundbestemmelse: i Guds Forhold til λογος kunde den evigt virkeliggjøre sig [26]). Gud kan overhovedet ikke tænkes uden Aabenbaring af sit Væsen: i Sønnens Avling og Aandens Udgang er denne evigt givet [27]). Men

---

vilde være forgjæves, naar den ingen Virkning havde. Og dette kan ikke skee uden Creaturet; derfor skal Creaturet være, og Gud vil have det, forat denne Villie skal have sit eget Værk i det, og virke i det, medens den ellers maa være i Gud uden noget Værk. Var der intet Værk, eller ingen Virkning o. desl., hvad skulde da ogsaa — spørges der Cap. 29 — Gud selv til? eller hvad vilde han være? [dog her bliver Forfatteren bange for sit eget Spørgsmaal og tilføier]: Her maa man vende om og blive staaende stille, ellers kunde man komme saa vidt og krybe saa langt frem, at man ikke vidste, hvor man var, eller hvor man igjen skulde krybe ud.

25) Weiße, see ovenfor §. 32. Anm. 65.

26) J. Müller, theol. Studien und Kritiken, 1835, S. 721 Anm.

27) Thomasius, Origenes, S. 276.

hvor bliver da, for at tale med Jacob Behme, det klarere Lys, den kraftigere Klang, den skjærpede Fornemmelse, som kun kan opnaaes ved en virkelig Adskillelse og Endeliggjørelse af de guddommelige Kræfter, d. e. ved Skabelsen af en Verden? Eller, med Lessing, vilde den guddommelige Selvanskuelse være fuldendt, naar Gud kun anskuede sine Fuldkommenheder paa den ene af de to Maader, der ere mulige, nemlig alle paa een Gang og i hverandre, men ikke tillige paa den anden Maade, nemlig hver for sig og adskilt fra de andre, d. e. naar han kun anskuede sig som Gud og ikke tillige som Verden? [28]) Nei; men er Gud som Fader og Een en Anden for sig, saa vil han ogsaa skabe sig et Andet, Verden [29]). Den Forskjel, den Andethed, som ved Sønnen er sat i det guddommelige Væsen, maa endnu fuldstændigere komme til sin Ret. Den evige Jogforsig- og Forsig-Væren er det, at oplade sig, at bestemme sig, at søndre sig, at sætte sig som forskjellig fra sig, som sit Andet; men saa længe dette Andet kun opfattes som Sønnen, er Forskjellen ligesaa evigt ophævet, det Jogforsig- og Forsig-Værende er deri evigt vendt tilbage til sig; Gud, Ideen, staaer kun i Forhold til sig selv, det er en Kjærlighedens Leeg med sig selv, i hvilken det ikke kommer til en alvorlig Andethed, til Adskillelse og Splid. Dermed er Forskjellen i Ideen endnu ikke virkeliggjort, det er kun den abstracte Forskjel i Almindelighed, fastholdt i Bestemmelsen af Identitet; forat hiin Abstraction kan ophæves, udfordres der, at Forholdet ligeledes faaer Bestemmelsen af Forskjel, at Sønnen bestemmes som det Andet som saadant, fremtræder som et Virkeligt udenfor og uden Gud, d. e. som Verden [30]). Med eet Ord, hvad man kalder Guds indre Selvaabenbaring i hans treenige Væsen, er kun det absolute Livs Identitet med sig selv abstract fastholdt, saaat Forskjellen kun viser sig som en

---

[28]) Lessing, das Christenthum der Vernunft, §. 4. 14 ff. WW. VII, S. 141 ff.

[29]) Marheineke, Grundlehren der christl. Dogm. §. 220.

[30]) Hegel, Religionsphilosophie II, S. 205 ff. Jfr. de ovenfor, S. 33 anførte Steder.

let Schattering, og ligeledes er Verden kun Forskjellen abstract fastholdt, gjennem hvilken Identiteten kun slynger sig som Kræfternes skjulte Baand, medens i Virkeligheden, eller for den speculative Erkjendelse, begge Sider kun ere med og ved hinanden, i den meest levende Eenhed. Naar derfor Melanchthon udtrykte Skabelsens Grund og Øiemeed saaledes: voluit Deus innotescere et se conspici [31]), saa har i det her Udviklede et sibi føiet sig til innotescere og et a se til conspici; eller, forat tale med Hegel, Guds Øiemeed med Skabelsen kan kun være den, at hans Begreb bliver objectiveret, at han har sig selv som virkeliggjort [32]).

Dog, det er et Spørgsmaal, hvorvidt her overhovedet endnu i egentlig Betydning kan tales om en Bevæggrund og et Øiemeed, d. e. hvorvidt Skabelsen endnu kan kaldes en fri Act af den absolute Villie? Den første Begyndelse til Skabelsen, siger Schelling, er det Enes Længsel efter at føde sig selv, eller Urgrundens Villie. Det er ingen bevidst eller med Reflexion forbunden Villie, skjøndt heller ikke nogen fuldkommen bevidstløs, der bevægede sig efter en blind, mechanisk Nødvendighed, men den er af en Natur, der ligger midt imellem begge, som Attraa eller Lyst, og den kan snarest sammenlignes med den skjønne Drift i en vordende Natur, der stræber at udfolde sig, og hvis indre Bevægelser ere uvilkaarlige, uden at den dog føler sig tvungen ved dem [33]). Fra denne Urgrundens Villie adskiller Schelling nu Kjærlighedens Villie som en absolut fri, og betegner Universets ved den begrundede Orden som Handling eller Gjerning; men Gud skal først gjøre sig personlig ved denne Kjærlighedens Villie, og vi kunne (selv om vi see bort fra det, vi tidligere have bemærket om Guds Personlighed) kun tænke os et saadant Væsens Villie, der allerede er Person, som en fri; en Villie derimod, ved hvilken Personligheden først skal danne sig, maae vi endnu bestandig regne til det, som Schelling kaldte Urgrun-

---

[31]) Loci theologici, l. de creatione, p. 59.

[32]) Religionsphilosophie, II, S. 53 f.

[33]) Freiheitslehre, philos. Schriften, I, S. 482.

dens Villie, eller den evige Naturs uvilkaarlige Drift til Selvudfoldelse [34]).

Men om overhovedet Categorien: Handling, passer paa Skabelsen, det vil blive indlysende af følgende Udsagn af Hegel. Man siger: Gud har skabt Verden, saaledes udtaler man dette som en Bestemmelse, der kan være og ikke være, det er ligesom en vilkaarlig, tilfældig Bestemmelse, der ikke hører til Guds Begreb. Men Gud er tværtimod som Aand væsentlig Selvaabenbaring, dette er hans Begreb. Gud er før og uden Verdens Skabelse blot den abstracte Idee; naar han ikke opfattes som Skaber, opfattes han mangelfuldt: uden Verden er Gud ikke Gud [35]). Her har ogsaa det allerede tidligere anførte Udsagn af Hegel, at det Absolute væsentligt er Resultat, at det først ved Slutningen er det, som det i Sandhed er, endnu engang sin Plads: — dog herved opfordres vi desto stærkere til at møde den Indvending, at vi lære en i Begyndelsen ufuldendt, i Tiden sig

[34]) At paastaae, at Skabelsen er en fri Handling, men saa kun at sætte Friheden deri, at Gud forholder sig til sit Andet, Verden, som til sig selv (Frauenstädt, die Freiheit des Menschen und die Persönlichkeit Gottes, S. 131 f.), det er at lege med Udtrykket, Frihed.

[35]) Religionsphilosophie, I, S. 122. II, S. 157. 181. Den samme Tanke har Angelus Silesius med en Kjækhed og en Eensidighed, som man kun tilgiver en Mystiker (hans Bog er approberet af det academiske Jesuitcollegium i Wien, 1657), udtrykt saaledes — Cherubinischer Wandersmann I Buch:

8. Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nun kann leben;
Werd' ich zu Nicht: er muß vor Noth den Geist aufgeben.

9. Daß Gott so selig ist und lebet ohn' Verlangen,
Hat er sowohl von mir, als ich von ihm empfangen.

100. Gott ist so viel an mir, als mir an ihm, gelegen;
Sein Wesen helf' ich ihm, wie es das meine, hegen.

200. Gott ist wahrhaftig nichts, und so er etwas ist,
So ist es nur in mir, wie er mich ihm erkiest.

278. Ich bin Gotts ander Er, in mir findt er allein,
Was ihn in Ewigkeit wird gleich und ähnlich sein.

Jfr. ogsaa Daumer, Andeutung eines Systems speculativer Philosophie, S. 50.

udviklende Gud, ved at undersøge det Spørgsmaal, om Skabelsen skal tænkes som en Act i Tiden eller som en evig Act.

§. 48.

Er Skabelsen en Act i Tiden, eller er den en evig Act?

Den mosaiske Fortælling, som henlægger Skabelsen af alle Ting til Begyndelsen, anstiller ikke den Reflexion, hvad der, da Gud selv ikke kan have nogen Begyndelse, før Verdens Begyndelse har været Object for ham. Men Spørgsmaalet maatte nødvendigviis opstaae, og det første Svar paa samme var Forestillingen om en uoverskuelig Række af Tidsrum og Æoner, der vare forløbne før Verdensskabelsen, i hvis Dyb en drømmende Indbildningskraft med Forkjærlighed nedsænkede sig. Et bibelsk Tilknytningspunct for denne Forestilling meente man at finde i πρὸ χρόνων αἰωνίων Tit. I, 2, hvilket Hieronymus commenterer ved den Bemærkning, at man maatte antage en uendelig Række af Aarhundreder før Verdens Skabelse, i hvilke Gud Fader var alene med Sønnen og d. h. Aand og ialfald tillige med Englene. Endnu har vor Verden ikke staaet i 6000 Aar, udbryder han —: hvormange Evigheder, hvormange Tidsrum, hvormange, i en Uendelighed af hinanden fremstrømmende Aarhundreder maae der ikke være gaaet forud! [1])

---

[1]) Vil man see lignende Tirader fra den nyere Tid, saa læse man i det til forrige §. anførte Digt af Uz følgende Vers:

Wie Gott die Ewigkeit einst einsam durchgedacht,
Warum jetzt, und nicht eh', er eine Welt gemacht,
— Wie sich die weiten Kreise
Der anfangslosen Dau'r gehemmt in ihrer Reise,
Wie ewig ward zur Zeit —
— — —
Das soll ich nicht verstehn und kein Geschöpfe fragen;
Es möge sich mein Feind mit solchem Vorwitz plagen!

Dog, istedetfor denne tomme Beundring traadte snart en Forundring over, hvorfor Gud saa længe havde opsat Verdens-skabelsen, naar den dog var noget Godt. Hvorledes kunde det paa engang falde eders Gud ind, spurgte Manichæerne, at gjøre det, som han i hele den forudgaaende Evighed ikke havde gjort [2])? Hvad bestilte Gud, spurgte Andre, før han skabte Himlen og Jorden? Hvilede han og giorde Intet, hvorfor fortsatte han da ikke denne Hvile, som han til det Dieblik havde nydt? hvorfor bragte han en Omvexling og en Forandring ind i sit Væsen, som ophæver dets Evighed? [3]) Guds Godhed, bemærkede Philosopherne, kan aldrig have været uvirksom, ligesaalidet hans Magt og Herredømme; men ligesom han nu er Skaber og Herre, saaledes maa han fra Evighed af have været dette, altsaa ogsaa fra Evighed af have skabt en Verden og regjeret den [4]). Ligesom den epicuræiske Skole lærte, at der bestod en uendelig Mængde Verdener ved Siden af hverandre i Rummet, saaledes lærte som bekjendt den stoiske Skole, at uendeligt mange Verdener fulgte paa hverandre i Tiden, at der fandt en uendelig Af-

---

[2]) Augustin. de Genesi contra Manich. I, 2: Quid Deo subito placuit facere, quod nunquam antea fecerat per tempora æterna?

[3]) Samme, Confess. XI, 10: Nonne, ecce, pleni sunt vetustatis suæ, qui nobis dicunt: Quid faciebat Deus antequam faceret coelum et terram? Si enim vacabat et non operabatur aliquid, cur non sic semper et deinceps, quemadmodum semper retro, cessavit ab opere? si enim ullus motus in Deo novus existeret, et voluntas nova ut conderet creaturam, quam nunquam antèa condiderat: quomodo jam vera æternitas, ubi oritur voluntas, quæ non erat?

[4]) Hermogenes argumenterede efter Tertull. adv. Hermog. 3. saaledes: Deum semper Deum etiam dominum fuisse, nunquam non Deum. Nullo porro modo potuisse illum semper dominum haberi sicut et semper Deum, si non fuisset aliquid retro semper, cujus semper dominus haberetur: fuisse itaque materiam semper Deo domino. Augustin. de civ. Dei XII, 17 anfører følgende Slutning af Philosopherne: Bonitas (Dei) nunquam vacua fuisse credenda est, ne sit temporalis ejus operatio, cujus retro fuit æterna cessatio, quasi poenituerit eum prioris sine initio vacationis, ac propterea sit operis aggressus initium, — eller, — ne — si

vexling af Expansion og Contraction Sted i det guddommelige Væsen[5]). Den sidste Theorie har Origenes søgt at plante over i den christelige Troeslære[6]), idet han vel paa det Bestemteste paastod, at den nuværende Verden havde en Begyndelse, men ligesaa bestemt nægtede, at denne eller hvilkensomhelst anden Verden har været den første eller vil være den sidste[7]). Herfor beraabte han sig især paa to Grunde, nemlig, at, for det Første, den skabende og verdensbeherskende Virksomhed hører med til Guds Væsen, og at, for det Andet, Overgangen fra Ikke-Skaben til Skaben vilde bringe en Omskiftning, en Forandring ind i det guddommelige Væsen[8]). Til at lade sig overbevise ved Origenes's Grunde kunde Kirken af den Grund ikke være tilbøielig, at den forestillende Bevidsthed synes, at Guds Væsenspro-

---

aliquando primum Dei opera coepta dicantur, priorem suam sine initio vacationem tanquam inertem et desidiosam et ideo sibi displicentem damnasse quodammodo atque ob hoc mutasse credatur.

5) Diog. Laërt. VII, 137; Nemes., de nat. hom. c. 38.

6) Allerede om sin Lærer Clemens beretter Photius, cod. 109, at han i sine Hypotyposer ὕλην ἄχρονον — καὶ πολλοὺς πρὸ Ἀδὰμ κόσμους τερατεύεται.

7) Hieron. ad Avit.: In secundo autem libro (de princip. Orig.) mundos asserit innumerabiles, non juxta Epicurum uno tempore plurimos et sui similes, sed post alterius mundi finem alterius esse principium; et ante hunc nostrum mundum alium fuisse mundum; et post hunc alium esse futurum est post illum alium, rursusque cæteros post cæteros.

8) Orig. hos Justinian. ad Menam.: πῶς δὲ οὐκ ἄτοπον τὸ, μὴ ἔχοντά τι τῶν πρεπόντων αὐτῷ τὸν θεὸν εἰς τὸ ἔχειν ἐληλυθέναι; ἐπεὶ δὲ οὐκ ἔστιν ὅτε παντοκράτωρ οὐκ ἦν, ἀεὶ εἶναι δεῖ ταῦτα δἰ ἃ παντοκράτωρ ἐστί· καὶ ἀεὶ ἦν ὑπ' αὐτοῦ κρατούμενα, ἄρχοντι αὐτῷ χρώμενα. Samme hos Photius, cod. 235 (jfr. de princip. I, 2, 10.): εἰ οὐκ ἔστι δημιουργὸς ἄνευ δημιουργημάτων, ἢ ποιητὴς ἄνευ ποιημάτων, οὐδὲ παντοκράτωρ ἄνευ τῶν κρατουμένων· (τὸν γὰρ δημιουργὸν διὰ τὰ δημιουργούμενα, ἀνάγκη, καὶ τὸν ποιητὴν διὰ τὰ ποιήματα, καὶ τὸν παντοκράτορα διὰ τὰ κρατούμενα λέγεσθαι) ἀνάγκη ἐξ ἀρχῆς αὐτὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ γεγενῆσθαι, καὶ μὴ εἶναι χρόνον ὅτε οὐκ ἦν ταῦτα. εἰ γὰρ ἦν χρόνος, ὅτε οὐκ ἦν τὰ ποιήματα, ἐπεὶ τῶν ποιημάτων μὴ ὄντων οὐδὲ ποιητής ἐστιν, ὅρα οἷον ἀσεβὲς ἀκολουθεῖ.

ritet i Sammenligning med Verden ophæves med hans Væren før Verden [9]), og bedst kan fatte Verdens Afhængighed af Gud og Guds Uafhængighed af Verden, naar den tænker sig Forholdet saaledes, at Verden engang ikke var til og først til en vis Tid, da Gud fandt for godt, blev givet Tilværelse [10]); ogsaa truede Forskjellen mellem Verden og Guds Een med at forsvinde, naar man tilskrev Verden Existents fra Evighed af ligesom ham.

Den første af Origenes's Grunde mod at Verden havde en Begyndelse i Tiden, hvilken Hermogenes allerede havde gjort gjældende for sin evige Materie, undveeg man ved den Bemærkning, at det at være Skaber og Herre ikke hørte saaledes til Guds Væsen som det at være Gud; men blot betegnede et udvortes Forhold, i hvilket det meget vel først kunde være indtraadt i Tiden [11]). Herimod erindrede man fra en rigtigere Gudsideés Standpunct, at Væsen og Virken eller Skaben ikke vare forskjellige, men Eet i Gud; og at han derfor fra Evig-

ἀλλα και ἀλλοιωσθαι και μεταβαλλειν τον ἀτρεπτον και ἀναλλοιωτον συμβησεται θεον· εἰ γαρ ὑϛερον πεποιηκε το παν, δηλον ὁτι ἀπο τυ μη ποιειν εἰς το ποιειν μετεβαλε. τυτο δε ἀτοπον μετα των προειρημενων· ὐκ ἀρα δυνατον λεγειν, μη εἰναι ἀναρχον και συναϊδιον τῳ θεῳ το παν.

[9]) Augustin. de civ. Dei XII, 15: Ere Englene skabte fra Evighed, saa kan man indvende: quomodo ergo non sunt coæterni creatori, si semper ille, semper illi fuerunt? quomodo etiam creati dicendi sunt, si semper fuisse intelliguntur?

[10]) Samme, sammest. 17: Gud skabte Tingene i Tiden, hinc eis, qui talia videre possunt, mirabiliter fortassis ostendens, quam non eis indiguerit, sed eas gratuita bonitate condiderit, cum sine illis ex æternitate initio carente in non minore beatitudine permanserit. Thomas Aquin. Summa, I, 46, 1: Manifestius — mundus ducit in cognitionem divinæ potentiæ creantis, si mundus non semper fuit, quam si semper fuisset. Omne enim quod non semper fuit, manifestum est, habere causam. Sed non ita manifestum est de eo quod semper fuit.

[11]) Tertull. adv. Hermog. 3: Dei nomen dicimus semper fuisse apud semetipsum et in semetipso, dominum vero non semper. Diversa enim utriusque conditio. Deus substantiæ ipsius nomen, i. e. divinitatis; dominus vero non substantiæ sed potestatis: substantiam semper fuisse cum suo nomine, quod est Deus; postea do-

hed af var Skaber ligesom han fra Evighed af var til [12]; det at skabe var ikke accidentelt, men væsentligt for ham; uden Skaben og Virken, og det ikke blot eensidigt i sig, men ogsaa udenfor sig, kan Gud slet ikke tænkes som levende [13].

Men nu syntes for det Andet det, at Gud i Tiden skulde være traadt ind i et Forhold, som tidligere ikke havde bestaaet, at sætte en Forandring i det guddommelige Væsen. Saa lidet, svarede Augustin, som en Mynt, der efter de Forhold, hvori den kommer, kaldes en Priis, et Pant o. s. v. derved i og for sig lider nogen Forandring, saa lidet og endnu mindre er dette Tilfældet med det guddommelige Væsen, naar det fra en bestemt Tid af kaldes Herre og Skaber [14]. Men naar Gud i sit Indre har bevæget sig fremad til at ville det, som han før ikke vilde, saa bliver dog, meente Scotus Erigena, Forandring og Tid ogsaa bragt ind i hans indre Væsen: han har været før han skabte og en anden før end efter dette; derfor maa Skabervirksomheden og den skabte Verden begribes som lige saa evige

minus, accedentis scilicet rei mentio. Nam ex quo esse coeperunt in quæ potestas domini ageret, ex illo per accessionem potestatis et factus et dictus est dominus.

12) Scotus Erig. de divis. nat. I, 74: Non — aliud est Deo esse et aliud facere, sed ei esse id ipsum est et facere. Iforveien: coæternum igitur est Deo suum facere et coessentiale.

13) Edelmann, Glaubensbekenntniß, S. 228: Efter denne Tanke [om en Skabelse i Tiden] vilde vi ikke engang kunne forestille os Gud som en levende Gud. Thi vi see, at det i hele Naturen er umuligt, at et Liv blot et Øieblik skulde kunne bestaae uden Virksomhed. Jfr. Herder, WW. VIII, S. 181.

14) Augustin. de trin. V, 16: Nummus cum dicitur pretium, relative dicitur, nec tamen mutatus est, cum esse incipit pretium: neque cum dicitur pignus et quæ sunt similia. Si ergo nummus potest nulla sui mutatione toties dici relative — — : quanto facilius de illa incommutabili Dei substantia debemus accipere, ut ita dicatur relative aliquid ad creaturam [f. Ex. dominus], ut quamvis temporaliter incipiat dici, non tamen ipsi substantiæ Dei accidisse aliquid dicatur, sed illi creaturæ, ad quam dicitur.

som det guddommelige Væsen[15]. Med denne Indvending havde Augustin allerede den Bemærkning paa rede Haand, at Gud med een og samme uforanderlige Villie havde villet, at Verden til et vist Tidspunct ikke skulde være, men fra dette af være til[16]; dog tilstaaer han selv, at det er noget meget Høit og Hemmelighedsfuldt, at Gud bestandig har været, og dog ikke har villet, at Verden skulde være fra Evighed, men kun fra et vist Punct i Tiden, uden dog at forandre sin Villie og sin Beslutning[17]. Scholastikerne udtrykte denne Tanke i den Distinction, at skjøndt Gud ikke har villet skabe Verden fra Evighed af, saa har han dog fra Evighed af engang villet skabe den, og denne hans Godheds og Viisdoms evige Beslutning har han i Tiden bragt til Udførelse[18]. Men saaledes er Tidsforholdet blot forlagt fra Guds Villie til hans Virken, og der er i ham sat en Forskjel mellem Villen og Handlen, eller mellem Forbereden og Udførelse[19], mod hvilken man kan anvende Erigena's Formel om

---

15) Scotus Erig. p. anf. St.: Deus non erat priusquam omnia faceret. Si enim esset, facere ei omnia accideret. Et si ei accideret omnia facere, motus et tempus in eo intelligeretur. Moveret enim se ad ea facienda, quæ jam non fecerat, temporeque præcederet actionem suam, quæ nec sibi coessentialis erat nec coæterna. Herefter følger Slutningssætningen fra Anm. 12.

16) De civit. Dei, XII, 17: (In Deo) non alteram præcedentem altera subsequens mutavit aut abstulit voluntatem, sed una eademque sempiterna et immutabili voluntate res quas condidit et ut prius non essent egit, quamdiu non fuerunt, et ut posterius essent, quando esse coeperunt.

17) Sammest. 14: Valde arduum est, et semper Deum fuisse, et hominem, quem nunquam ante fecerat, ex aliquo tempore primum facere voluisse, nec consilium voluntatemque mutasse.

18) Hugo de S. Vict. de sacram. I, 2, 10 f.: Voluntas æterna fuit, et opus voluntatis æternum non fuit; semper enim voluit ut faceret, et non voluit ut semper faceret, sed ut aliquando faceret, quod semper voluit ut faceret aliquando. Itaque æterna bonitate semper voluit, et æterna sapientia semper disposuit, quod æterna potestate aliquando fecit. Jfr. Thomas, Summa, I, 19, 7.

19) Hilar. de f. trin. XII, 39: Neque tum paratum coelum est, cum præparatum est; nam erat apud præparantem et discernentem. —

Identiteten af Guds Villen og Handlen, ligesom ovenfor Formlen om Identiteten af hans Væsen og Villie [20]. Nemlig, siden eller forsaavidtsom Sammenhængen mellem de endelige Causaliteter er sat ved Gud, kan man vel sige, at hans evige Villie kommer til Udførelse i Tiden, eller bedre, at Udførelsen af den, der for ham, d. e. absolut betragtet, er evig, for os gaaer for sig i Tiden; thi saaledes falder Tidsforholdet alene paa den endelige Fremtrædens Side; var derimod hans Villie, at sætte selve hiin Sammenhæng af de endelige Causaliteter, ligeledes først kommet til Udførelse i Tiden, saa vilde Tidsforholdet i denne Sætten nødvendigviis falde i det guddommelige Væsen selv, da det endelige Phænomen først skulde sættes.

At man ikke med Føie kunde tale om Tidsrum og Aeoner før Skabelsen, det indrømmede skarpere tænkende Kirkelærere Origenes; efter Hebr. I, 2 havde Gud jo skabt selve Aeonerne, d. e., som man fortolkede det, Tiden; hvorledes kunde der altsaa være Aeoner eller Tider før Skabelsen? [21] Allerede Philo havde lært, at Tiden, som Resultatet af Himmellegemernes Bevægelse, umulig havde kunnet været til før disse bleve skabte [22]. Augustin optog denne Tanke: hvorledes kunde der være Tale om en Tid, saalænge der endnu ikke var noget Bevægeligt og Foranderligt, men kun Gud alene, hvis Evighed udelukker al Succession i Tiden? [23] Men han kunde endnu ikke beqvemme sig

---

Perpetua enim et æterna rerum creandarum est præparatio etc.

[20]) Scot. Erig. p. anf. St. 75: Non aliud itaque Deo esse et velle et facere etc.

[21]) Augustin. Confess. XI, 13: Unde poterant innumerabilia secula præterire, quæ ipse non feceras, cum sis omnium seculorum conditor et auctor?

[22]) S. Dähne, I, S. 213 f.

[23]) De Genesi ad lit. V, 5: Factæ itaque creaturæ motibus coeperunt currere tempora: unde ante creaturam frustra tempora requiruntur, quasi possint inveniri ante tempora tempora. Motus enim si nullus esset vel spiritalis vel corporalis creaturæ, quo per præsens præteritis futura succederent: nullum esset tempus omnino. Moveri autem creatura non utique posset, si non esset. Potius ergo tempus a creatura, quam creatura coepit a tempore. De civ. Dei

til, at lade Verden være skabt fra Evighed af. At sætte Verden som lige evig med Gud, det vilde jo være at sætte den lige med ham [24]). Desuden, hvis denne Verden havde været til fra Evighed af, hvoraf kunde det da komme, at man kunde paavise et Begyndelsespunct i Tiden for mange Landes Befolkning, Kunsternes Opfindelse o. desl.? [25]) Men hvad nu, naar der ikke kan have været en Tid før Verden blev skabt, og denne dog heller ikke tør være skabt fra Evighed af? Hvad Andet bliver der vel for, end med Augustin at sige, at Verden er skabt ikke i Tiden, men med Tiden [26]).

En ægte theologisk Udvei, hvorfor den ogsaa ligetil den Dag idag er blevet den orthodoxe Dogmatiks Stikord i denne Materie. Verden er skabt ikke i, men med Tiden, eller, som man udtrykte det endnu smukkere, i Tidens Begyndelse og første Dieblik, — [27]) det er en Tanke, som ophæver sig selv, eller rettere, et blot tankeløst Ord. Thi, hvad det sidste slettere Udtryk angaaer, saa er jo Tidens Begyndelse og første Dieblik en Deel af den, altsaa selv Tid; og selv den Augustinske Formel udsiger ligefrem det Modsatte af hvad den mener, idet den taler om, at Verden ikke er blevet skabt og har Begyndelse i Tiden. Det er en ligefrem Forblindelse at indbilde sig, at der kan fastgjøres et Punct i den guddommelige Evighed, fra hvilket Verden og Tiden begynder; medens der bagved det ligger den pure Evig-

XI, 6: Si — recte discernuntur æternitas et tempus, quod tempus sine aliqua mobili mutabilitate non est, in æternitate autem nulla mutatio est: quis non videat, quod tempora non fuissent, nisi creatura fieret, quæ aliquid aliqua motione mutaret?

24) Thomas Aquin. I, 46, 2: Certum est, nihil Deo æquiparari posse. Sed si mundus semper fuisset, æquipararetur Deo in duratione.

25) August. de civ. Dei, XII, 10; Thomas p. anf. St.

26) Augustin. p. anf. St. XI, 6: Si literæ sacræ — ita dicunt in principio fuisse coelum et terram, ut nihil fecisse intelligatur — proculdubio non est mundus factus in tempore, sed cum tempore.

27) Calov. syst. II. theol III, p. 909: Non in tempore proprie, sed in primo instanti ac principio temporis coepit creatio.

hed: et saadant Punct bringer Tiden ind baade i det som ligger bagved og foran det; thi i Evigheden gives der ikke noget Punct, fra hvilket en Begyndelse kunde udgaae, men ethvert synker, saasnart man vil fæste Foden derpaa, tilbage i det Bundløse.

Ved en saa elendig Udflugt blev Augustin derfor saameget desto mindre staaende, som han var Mand for, selv at hæve de fleste Betænkeligheder, som han var fremkommet med mod Skabelsens Evighed. Vel fandt han ikke en tilfredsstillende Løsning af den Indvending, der var hentet fra Jordens successive Befolkning, i Antagelsen af temporaire Ødelæggelser og Oversvømmelser; men i Virkeligheden behøves denne Udvei slet ikke, da hiin Indvending slet ikke rammer Origenes's Lære, der jo lader enhver enkelt Verden tage sin Begyndelse, og heller ikke det rigtige Begreb om Sagen. Thi med Læren om en evig Skabelse menes der ikke, at denne Jord eller hvilketsomhelst enkelt Verdenslegeme, men kun at Universet har været fra Evighed af, og det i en bestandig Afvexling af dens Deles Opstaaen og Forgaaen. Derimod blev den anden Vanskelighed, nemlig at Verden, naar den antages for evig, blev sat lige med Gud, paa det Fuldkomneste hævet ved det platonisk-augustinske Begreb om Evigheden, hvis sande Uendelighed den begyndelsesløse Tids slette Uendelighed aldrig skulde kunne blive liig [28]), og ikke mindre forstod Augustin at skjelne mellem Paastanden om en evig og uskabt

---

[28]) **Plato, Timaeus, 27: Steph.** *ἐςιν ὐν δη κατ' ἐμην δοξαν πρωτον διαιρετεον ταδε· τι το ὀν ἀει, γενεσιν δε ὐκ ἐχον· και τι το γιγνομενον μεν ἀει, ὀν δε ὐδεποτε.* **Augustin. de civ. Dei XII, 15 (Angeli) etsi semper fuerunt, creati sunt; nec si semper fuerunt, ideo creatori coæterni sunt. Ille enim semper fuit æternitate immutabili, isti autem facti sunt. Sed ideo semper fuisse dicuntur, quia omni tempori fuerunt. — Tempus autem quoniam mutabilitate transcurrit, æternitati immutabili non potest esse coæternum.** Ogsaa Thomas stillede mod den i Anm. 24. anførte Indvending den Bemærkning: **Etsi mundus semper fuisset, non tamen parificaretur Deo in æternitate, ut dicit Boëthius de consol. IV, 6, quia esse divinum est esse totum absque successione. Non autem sic est de mundo.**

Verden, og om en saadan, der er lige evig med Gud, men tillige sat ved ham, ligesom med og ved en Fod, der forudsættes fra Evighed af at staae i Stövet, dens Aftryk i Stövet er sat [29]). Og skjøndt det faldt ham svært at tænke et saadant tidløst Causalitetsforhold, og han derfor hverken udtalte sin høiere Indsigt med rigtig Sikkerhed, eller bestandig blev den tro, saa hævede han sig dog til det adæquate Begreb om det omhandlede Forhold, idet han udtrykte det saaledes: Naar Gud bestandigt var Herre, saa havde han ogsaa bestandigt Creaturet som et af ham beherskeet uden at det derfor i sin uendelige Vedvaren kom hans Evighed liig. Skjøndt han altsaa aldrig var uden det, saa var han dog paa en viss Maade før det, ikke i en foregaaende Tid, men paa Grund af sin Evighed, der bliver sig selv liig [30]). Dette udtrykte Scotus Erigena saaledes, at Gud ikke

---

[29]) August. de civ. Dei XI, 4: Qui mundum fuisse æternum sine ullo initio, et ideo nec a Deo factum videri volunt, nimis aversi sunt a veritate et lethali morbo impietatis insaniunt. — Qui autem a Deo quidem factum fatentur, non tamen eum volunt temporis habere, sed suæ creationis initium, ut modo quodam vix intelligibili semper sit factus: dicunt quidem aliquid — sed non video quomodo eis possit in cæteris rebus ratio ista subsistere etc. X, 31: Sicut enim, inquiunt (Platonici), si pes ex æternitate semper fuisset in pulvere, semper ei subesset vestigium, quod tamen vestigium a calcante factum nemo dubitaret, nec alterum altero prius esset, quamvis alterum ab altero factum esset, sic, inquiunt, et mundus atque in illo dii creati semper fuerunt, semper existente qui fecit, et tamen facti sunt.

[30]) Sammest. XII, 15: Si Deus semper dominus fuit, semper habuit creaturam suo dominatui servientem, veruntamen non de ipso genitam, sed ab ipso de nihilo factam, nec ei coæternam. Erat quippe ante illam, quamvis nullo tempore sine illa, non eam spatio transcurrente, sed permanente perpetuitate præcedens. Sed hoc si respondero eis, qui requirunt, quomodo creator semper fuit dominus, si creatura serviens non semper fuit, aut quomodo creatura creata est, et non potius creatori coæterna est, si semper fuit? vereor, ne facilius judicer affirmare quod nescio, quam docere quod scio. Redeo igitur ad id, quod creator noster scire nos voluit etc.

gaaer forud for Verden med Hensyn til Tiden, men med Hensyn til Causaliteten [31]), og senere blev ved den især af Spinoza skjærpede Adskillelse mellem æternitas og duratio den sidste Tvetydighed i dette Forhold hævet [32]).

Ikke blot efter Spinoza er Substantsen aldrig uden dens Attributer og modi, natura naturans aldrig uden natura naturata, omendskjøndt det concrete Begreb af hiins Evighed ikke gaaer op i Forestillingen om dennes begyndelses- og endeløse Vedvaren, som ikke kan fuldbyrdes; men ogsaa efter Leibnitz maatte Verden saavel under Hypothesen af en Fuldkommenhed, der i det Hele bliver sig selv liig, eller af Quadraten, som han kalder det, som ogsaa under Forudsætningen af en Fuldkommenhed, der steeg efter Hyperbelens Figur, tænkes uden Begyndelse, og kun en Tiltagen af dens Fuldkommenhed efter Triangelens Schema vilde forudsætte, at Verden havde en Begyndelse i Tiden [33]). Kant stillede den Thesis: Verden har en Begyndelse i

---

[31]) De divis. nat. III, 8: Deum præcedere universitatem credimus non tempore, sed ea sola ratione, qua causa omnium ipsa intelligitur.

[32]) Spinoza, Ethic. I, Def. 8: Per æternitatem intelligo ipsam existentiam, quatenus ex sola rei æternæ definitione necessario sequi concipitur. Explic.: Talis enim existentia, ut æterna veritas, sicut rei essentia, concipitur, propterea que per durationem aut tempus explicari non potest, tametsi duratio principio et fine carere concipiatur. Jfr. det kjendeligen under Indflydelse af Spinozismen opstaaede Skrift: Opuscula philosophica, quibus continentur principia philosophiæ antiquissimæ et recentiss. Amstelod. 1690. Her bliver Verdens Evighed beviist af Guds Godhed, Uforanderlighed o. s. v., og derpaa hedder det c. 2. §. 5: æternitas autem creaturarum nihil est, quam infinitas temporum, in qua semper fuerunt, semperque erunt sine fine. Nec tamen infinitas hæc temporum æqualis est infinitati æternitatis Dei, quoniam æternitas divina nulla in se habet tempora, nihilque dici in ipsa potest præteritum vel futurum, sed illa tota et semper præsens est, inque temporibus quidem est, sed ab iisdem non comprehenditur. S. ogsaa Frauenstädt, die Freiheit des Menschen und die Persönlichkeit Gottes, S. 134.

[33]) I det 4de og 5te Brev til Bourguet, Leibnitii Opp. philos. ed.

Tiden, og den Antithesis: den har ingen, men er uendelig med Hensyn til dens Vedvaren, ligeoverfor hinanden som lige beviislige, og udjævnede denne kosmologiske Antinomie ved den critiske Distinction mellem Phænomenet og Tingen an sich [34]. Rigtigere bliver denne Antinomie ført tilbage til Forskjellen mellem vor Tænken og Forestillen, eller, for at tale med Spinoza, mellem intellectus og imaginatio. Vi kunne og vi maae ogsaa tænke os, at Evigheden kun kan udfolde sig i en Tidsrække uden Begyndelse og Ende, at Gud kun kan virkeliggiøre sig i en Uendelighed af Skabninger, der ere ved Siden af og efter hverandre; men vi kunne ligesaalidet forestille os en uendelig Tid som en grændsefast Rum, idet Forsøget paa, at danne os denne Forestilling, indvikler os i en uendelig Afvexling af Sætten og Ophæven af Skranken. Men idet vi imidlertid erkjende, at denne Mangel paa Evne er grundet i vor Forestillingsevnes Natur, der discursiv skrider frem fra det Ene til det Andet, saa vilde det være falsk, hvis vi derved vilde lade os bringe i Uvished om Begrebets Nødvendighed, eller ikke vilde tænke videre end vi ere istand til at forestille os. Man maa følgelig sige om Verdens Evighed, hvad Spinoza siger om Gud, at vi eam non imaginari, sed quidem intelligere possumus [35]).

At det Endelige er sat med det Absolute, at begge ere uadskillelige, er derfor en Grundanskuelse i vor Tids speculative Philosophie. Det er nødvendigt, siger Schelling, at naar det Uendelige er, det Endelige da ogsaa maa være, uadskilt fra det, i det Eviges høiere Eenhed. Altet er ikke andet end den Affirmation, med hvilken Gud bekræfter sig selv; ophæv Altet eller de enkelte Ting i samme, eller tænk, at de engang have været, eller engang skulle blive, ophævede, og du ophæver selve Sub-

Erdmann, p. 733 f. Sammenstillede og commenterede finder man de herhenhørende Steder i den Lessingske Afhandling: Leibnitz von den ewigen Strafen, i Lessing's WW., VI, S. 155 ff. Dog jfr. ogsaa Leibnitz's Breve til Clarke, cinquième écrit, §. 75. p. 772. Erdm.

34) Kritik der r. Vernunft, S. 451 ff.

35) Jfr. Blasche, das Böse im Einklange mit der Weltordnung, S. 101.

standsen; thi det er dens Natur, at være deres uadskillelige Bekræftelse og evige Overgang i hverandre; det er ligesom du, naar du udsletter de enkelte Puncter i Peripherien, tilintetgjør denne, med denne Centrum og med begge Cirkelen selv. Havde Verden nogensinde begyndt at være, saa maatte man paastaae, at Væren ikke følger af Guds Væsen, d. e. Gudsideen selv maatte ophæves. Thi Væren d. e. just Altet, følger ligesaa væsentligt af Gudsideen som det følger af Ideen om en Triangel, at dens Vinkler tilsammen ere lige med to rette [36]).

Men saaledes er det hele Forhold mellem Gud og Verden bleven et andet. Allerede Scotus Erigena har sagt, at Gud og Verden ikke være to forskjellige Gjenstande, men een og samme Gjenstand anskuet paa forskjellig Maade; at alt Værende paa een Gang kan kaldes skabt og evigt, idet den evige Gud skaber sig selv i Alt [37]); at alene Gud i Sandhed er, medens alt Andet kun er hans Phænomen, der blot har sin Sandhed i ham [38]). Gud og Altet, siger Schelling, ere fuldkomment lige Ideer;

---

[36]) Schelling, Bruno, S. 61. Jahrbücher der Medicin, I, 1. S. 33. 76. I, 2, S. 16. II, 2 155.

[37]) De div. nat. III, 17: Non duo a se ipsis distantia debemus intelligere dominum et creaturam, sed unum et id ipsum. 8: (Non alia sunt) quæ in Deo sunt et Deus esse dicuntur propter unitatem naturæ, et alia quæ per generationem in mundum veniunt, sed una eademque rerum natura aliter consideratur in æternitate verbi Dei, aliter in temporalitate constituti mundi. Sammest. 9: Omnia quæ sunt et æterna simul et facta non incongrue dicuntur: dum in eis fit ipsa sapientia, quæ ea facit, et causa, in qua et per quam et æterna et facta sunt, in eis æterna et facta est. Jfr. I, 73.

[38]) Sammest. III, 4: Summæ ac trinæ soliusque veræ bonitatis in se ipsa incommutabilis motus et simplex multiplicatio et inexhausta a se ipsa, in seipsa, ad se ipsam diffusio causa omnium, imo omnia est. — Cætera enim quæ dicuntur esse, ipsius theophaniæ sunt, quæ etiam in ipsa vere subsistunt; Deus est itaque omne quod vere est, quoniam ipse facit omnia et fit in omnibus, ut ait S. Dionysius Areopagita.

ifølge sin Idee, at være den uendelige Position af sig selv, er Gud umiddelbart det absolute Alt, og da han ikke er et Væsen, der er forskjelligt fra denne sin Selvbekræftelse, men just ifølge sit Væsen uendelig Bekræftelse af sig selv, saa er ogsaa Altet ikke forskjelligt fra ham selv. Ligesom ethvert Hele snart kan betragtes i den gjensidige Sammenknytning af alle dets Dele, snart i dets Frihed og rene Eenhed, men i Virkeligheden bestandig bliver det samme Hele, saaledes er ogsaa den sammenkjædede Natur ikke et tilfældigt, men et væsentligt Complement til den frie d. e. den skabende Substants, og den er forenet med denne, ligesom Skyggen med Legemet, ja ligesom den selv med sig selv. Det med Gud lige Universum er ikke blot Guds udtalte Ord (natura naturata), men er selv det talende (n. naturans); ikke det skabte, men det som selv skaber og aabenbarer sig selv paa en uendelig Maade [39]).

See vi tilbage til Kirken, saa var i den Læren om en evig Skabelse tilligemed flere af Origenes's Kjætterier bleven forkastet under Justinian; i den scholastiske Tid gjaldt den for, ikke at kunne modbevises ved Fornuften, men alene ved Autoritetsgrunde [40]); lutherske Dogmatikere fandt idetmindste ikke noget Kjætteri deri, at man paastod Muligheden — men ogsaa blot Muligheden — af en evig Skabelse [41]). Under Indflydelse af den spinozistiske Philosophie levede Læren om en evig Verden op igjen [42]); Schleiermacher's Autoritet [43]) forskaffede den ogsaa Anseelse, eller ialfald Tolerance, i Kirken [44]), og i den speculative Theologie danner den en væsentlig Grundbestemmelse [45]).

---

39) Jahrbücher der Medicin, I, 1, S. 33. I, 2, S. 15 f. Jfr. Philosophie und Religion, S. 43.

40) Thomas Aquin. I, 46, 2: Mundum incepisse est credibile, non autem demonstrabile aut scibile. Som Beviser af Skriften anføres især Joh. XVII, 5. og Ordsp. VIII, 22.

41) Quenstedt, I, p. 421.

42) I det Anm. 32. anførte Skrift, i Edelmann (s. Anm. 13) o. A.

43) Glaubenslehre, I, S. 219 f.

44) Jfr. Twesten, Dogmatik, II, S. 83 ff.

45) Daub, theologumena p. 66: Hinc igitur ipsius, qui est a Deo

Men saaledes er rigtignok Skabelsesbegrebet, som Fichte, og det endnu i sin sildigere, mystiske Periode, kaldte al falsk Metaphysiks Grunddvildfarelse [46]), egentlig opgivet. Dette Begreb forudsætter en Gud, der var færdig før og uden Skabelsen, der beslutteде sig til at frembringe Verden ligesom et færdigt Menneske til Udarbeidelsen af en Bog, et Kunstværk. Efter Philosophiens og den speculative Theologies Lære derimod hører det, at sætte Verden, paa lignende Maade med til det absolute Væsens Fuldendelsesproces, som Organismens Dannelse og Udvikling hører til et menneskeligt Individuums Fuldendelsesproces. Meningen er ikke, at Gud engang har været ufuldendt, og at han først i Tiden har naaet til Fuldendthed; han er fra Evighed af færdig og fuldkommen; men dette er han kun fordi og idet han fra Evighed af har skabt og skaber, hans evige Indgang i sig selv er betinget ved hans evige Udgang af sig selv. Ogsaa Bestemmelsen af et Begyndelsespunct i Verdens Væren ved Gud er bleven ophævet, og saaledes er Skabelsesbegrebet flydt sammen med Begrebet Opholdelsen [47]); ligeledes er endelig Forskjellen mellem Skabelsen af Intet og Frembringelsen af Guds Væsen ophævet, saaat Skabelseslæren har mistet den Grændse, der adskiller den fra Læren om Sønnens Avling; og saaledes er den taget tilbage i den philosophiske Lære om Forholdet mellem det Absolute og det Endelige i Almindelighed.

(Sønnens), cogitari pariter ac esse nequit natura nisi creatrix. Jam vero cum in Deo nil sane differat posse ab esse — facile sequitur, eum ipsius natura creatrice esse una naturam creatam, cumque ipso summo opifice pariter ac necessario mundum, opus perfectissimum. P. 68: Etenim mundus, cujus partes minimæ maximæque perpetuo mutantur ac solam perennitatis speciem præ se ferunt, ipse immutabilis est et vere sempiternus; siquidem ille, cum sit natura creata, indeque a natura creatrice abesse nequeat, hujusce constantiam et æternitatem immutabilitate sua et perennitate non potest non imitari et assequi.

[46]) Anweisung zum seligen Leben, S. 160.

[47]) Schleiermacher, Glaubenslehre, I, §. 36.

II.

Resultaterne af den guddommelige Skabervirksomhed; de fornemste Skabninger og deres oprindelige Tilstand.

§. 49.

Englene.

Skabelsen af disse Væsener er hverken omtalt i den første eller i den anden Skabelseshistorie, naar man ikke vil tænke sig Englene medindbefattede i den Bemærkning 1 Mos. II, 1. (jfr. Ps. XXXIII, 3.) at Himlen og Jorden og deres hele Hær (כָּל צְבָאָם) vare fuldendte i de sex Skabelsesdage, og følgelig i Stjernernes Skabelse (V. 16.), da i Hebraismen Begreberne, Engle og Stjerner oftere flyde sammen, og især deslesheb Navnet צְבָא הַשָּׁמַיִם er fælleds for begge (jfr. 5 Mos. IV, 19. XVII, 3. Jes. XL, 26. med Jos. V, 14. 1 Kong. XXII, 19. 2 Chron. XVIII, 18, Jes. XXIV, 21.) Derimod kaldes Englene 1 Mos. VI, 2, Hiob, I, 6, II, 1 (jfr. Ps. XXIX, 1) בְּנֵי אֱלֹהִים; maaskee en Reminiscents fra hedenske Theogonier; men i den hebraiske Monotheismus blot brugt som en Betegnelse af Væsensslægtskabet og den ydre Nærhed. Skabelsesbegrebet er udtrykkeligt anvendt paa Englene Col. I, 16, efter hvilket Sted ogsaa de himmelske Magter ere skabte af Gud ved Sønnen; og fra dette Sted er det ogsaa, at der til det fra 1 Mos. I, tagne ποιητην ὀρανȣ και γης — creatorem coeli et terræ — i det apostoliske Symbol, i det nicænske er kommen den Tilsætning: ὁρατων τε παντων και ἀορατων — visibilium omnium et invisibilium.

Hvor Englene omtales i Bibelen, fremtræde de i et dobbelt Forhold, til Gud og til Verden. I Forholdet til Gud fremtræde de som hans Hofstat eller hans himmelske Raadsforsamling (1 Mos. XXVIII, 12. 1 Kong. XXII, 19. 2 Chrøn. XVIII, 18. Hiob. I, 6. II, 1. Ps. LXXXIX, 8), deres Forretning er, at tjene ham (Dan. VII, 10) og prise ham (Jes. VI, 3. [1]). Aabenb. V, 11 f.) Tallet paa dette himmelske Tjenerskab er uhyre (5 Mos. XXXIII, 2 f. Mt. XXVI, 53. og de anførte Steder af Daniel og Aabenb.); lidt efter lidt opstaaer ogsaa en Rangforordning for dem. Efterat allerede Jos. V, 14 en Engel havde forkyndt sig som Jehova's Hærfører, er der Dan. X, 13 Tale om øverste Fyrster blandt Englene (הַשָּׂרִים הָרִאשֹׁנִים), og deres Antal bliver i Tob. XII, 15., Aabenb. VIII, 2. bestemt til 7, i Overeensstemmelse med Antallet af Amschaspands i Zendreligionen, og den umiddelbare Tjeneste om den høieste Person bliver overdraget dem. Ogsaa i den paulinske Fremhævelse af en ἀρχαγγελος (1 Thess. IV, 16), i hans Optællen af θρονοι, ἀρχαι, ἐξουσιαι, δυναμεις, κυριοτητες (Eph. I, 22. III, 10. Col. I, 16) er en Rangorden blandt de himmelske Magter næsten umiskjendelig.

Englenes Forhold til Verden begynder at fremtræde i Betegnelsen af dem som Jehova's Hær (1 Mos. XXXII, 1 f. Jos. V, 14. Ps. CXLVIII, 2), i hvilken Egenskab de snart beskjærmende leire sig om Guds Mænd med Ild-Heste og Vogne (2 Kong. VI, 17), snart falde ind som himmelsk Chor og prise Guds store Gjerninger paa Jorden (Hiob. XXXVIII, 7. Luc. II, 13 f.) og engang ved Verdensdommen skulle være den tilbagevendende Messias's tjenende Ledsagere (Mt. XXIV, 31. XXV, 31 ff.). Men hyppigere fremtræde de i deres verdslige Forretninger enkelte eller dog i ringere Antal som guddommelige Sendebud (מַלְאָכִים, ἀγγελοι), deels for at forkynde guddomme-

---

[1]) Saafremt der ved Seraphim virkelig skal forstaaes Engle. Om disse og Cherubim jfr. man de bibelske Theologier af de Wette, §. 110, von Cölln, I, §. 38, og Vatke, I, S. 326 ff. 448.

lige Budskaber, deels for at fuldbyrde guddommelige Befalinger. Saaledes forkynder, hvad de første angaaer, en Engel Simson's (Domm. XIII, 3), Johannes den Døbers og Jesu Fødsel (Luc. I, 11 ff. 26 ff. II, 9 ff.) og to den Sidstes Opstandelse og Himmelfart (efter Luc. XXIV, 4. Joh. XX, 12. Ap. Gj. I, 10 f.); en Engel befaler Hagar, at vende tilbage til sin Herskerinde (1 Mos. XVI, 7 ff.), Abraham at holde inde med Ofringen af sin Søn (1 Mos. XXII, 12), Joseph, at beholde Maria, at flygte til Aegypten, og siden at vende tilbage (Mt. I, 20. II, 13. 19 f.), Cornelius at lade Apostlen Peter hente (Ap. Gj. X, 3 ff.) o. s. v. Og hvad den virksomme Udførelse af guddommelige Befalinger angaaer, saa føre to Engle Lot fra Sodom (1 Mos. XIX), en Engel bevarer de tre Mænd i den gloende Ovn, Daniel i Løvegruben (Dan. III, 28. VI, 23), og befrier Apostlen Petrus af Fængselet (Ap. Gj. XII, 7 ff.), Engle bære endelig den fattige Lazarus's forløste Sjæl til Abraham's Skjød (Luc. XVI, 22). Men paa den anden Side er det ogsaa en Engel, der myrder det af David talte Folk (2 Sam. XXIV, 17), og Sanheribs Hær (2 Kong. XIX, 35), og slaaer den overmodige Herodes (Ap. Gj. XII, 23).

Medens Englene i Begyndelsen ikke fremtræde med fast Personlighed, saaat Guds Sendebud, eller rettere abstract hans Sendelse [1]), undertiden bliver identificeret med den sig aabenbarede Gud selv (1 Mos. XXXI, 11. 13. 2 Mos. III, 2 ff. XIII, 21. XIV, 9. Domm. VI, 11 ff. XIII, 20 ff.), og undertiden drastiske Naturphænomener fremstilles som Engle (Ps. CIV, 4. jfr. Ps. CXLVII, 15. 2 Sam. XXIV, 15 ff.): saa findes i de senere Bøger enkelte Engle endog udmærkede med særegne Navne, der imidlertid bestandigt have Betydning som Appellativer (Dan. IX, 21. X, 21. Tob. V, 4. Luc. I, 19. 26. Jud. 9. Aabenb. XII, 3.).

For Mennesket vise de sig snart i vaagen Tilstand (1 Mos. XVI, 7. Mt. IV, 11), snart i Drømme (1 Mos. XXVIII, 12. Mt. I, 20), snart i Syner (Ap. Gj. X, 3): i Begyndelsen naivt i sædvanlig Menneskeskikkelse, i hvilken de ogsaa nyde

[1]) Om denne Betydning af מַלְאָךְ jfr. Vatke, v. anf. St. S. 445.

menneskelig Spise (1 Mos. XVIII, 2. 8.), hvilket Sidste en Engel nægter i Dommernes Bog (XIII, 16), og i Tobiæ Bog en anden forsikrer, kun tilsyneladende at have gjort (XII, 19). Englenes Skikkelse og Udseende blev bestandig gjort mere og mere frygtelig og overmenneskelig (jfr. Domm. XIII, 6); de krigerske og straffende især deleshed bære et draget Sværd (4 Mos. XXII, 23. Jos. V, 13. 1 Chron. XXI, 16. jfr. 1 Mos. III, 24); Seraphim (Jes. VI, 2), og siden ogsaa de udtrykkeligt saakaldte Engle (Dan. IX, 21), flyve, og i de prophetiske Syner fra den senere Tid bleve Beskrivelserne af Englenes Udseende sammensatte af Erts, Ædelstene, Ildflammer o. desl. (Dan. X, 5 f. Aabenb. I, 13 ff.).

I Overeensstemmelse med den ovenfor anførte Rangorden blandt Englene, bleve senere, da Forestillingen udviklede sig, ogsaa deres Forretninger fordeelte. Deres almindelige Bestemmelse er, at udsendes som tjenende Aander til de Menneskers Tjeneste, der skulle frelses (Hebr. I, 14); men hvad de færegne Forretninger angaaer, saa have de 7 øverste Engle det Embede, at bringe de Frommes Bønner for Gud (Tob. XII, 15); ethvert Land og ethvert Folk har sin egen Skytsengel (Dan. X, 20 ff. jfr. 5 Mos. XXXII, 8. LXX), ja man tillagde hvert enkelt Menneske en saadan (Mt. XVIII, 10. Ap. Gj. XII, 15).

Englenes Væsen tænkte man sig som ulegemligt, d. e. ætheriskt (Domm. XIII, 16. 20. Tob. XII 19., Hebr. I, 14), Jesus ogsaa som kjønsløs (Mat. XXII, 30), hvilket tidligere (1 Mos. VI, 2) ikke kun have være antaget (og sandsynligviis heller ikke er det 1 Cor. XI, 10). At de tænkes som Lysvæsener (2 Cor. XI, 14), har tillige den billedlige Betydning af den høieste sædelige Reenhed (2 Sam. XIX, 27), hvilken imidlertid hverken er en absolut (Hiob. XV, 15), eller tilkommer dem alle (Jud. 6); ligesom ogsaa deres Indsigt vel overgaaer den menneskelige, men ikke kommer den guddommelige nær (Mt. XXIV, 36). Paa Grund af, at de saaledes have Begrændsetheden og Afhængigheden af Gud tilfælleds med Menneskene, tage de vel imod, at Menneskene bøie sig til Jorden for dem, da denne Hylding i Orienten er sædvanlig ogsaa for menneskelige Herskere (Jos. V,

14. Domm. XIII, 19 f.); men de tilbageviste Tilbedelse som ikke tilkommende dem (Aabenb. XIX, 10. XXII, 9. Jfr. Coll. II, 18. Hebr. 1 ff.).

Medens Sadducæerne nægtede Englenes Tilværelse overhovedet (Ap. Gj. XXIII, 8.), og Josephus forbigik mange Engleaabenbarelser i det G. T. og endog bortskaffede nogle saa ved naturlig Forklaring[3]), saa fandtes der i den ældste christelige Tid ogsaa en Anskuelse, der kun betragtede Englene som forbigaaende Emanationer af det guddommelige Væsen for visse Diemeeds Skyld, efter hvis Opnaaelse de igjen vendte tilbage i Gud[4]). I den rettroende Kirke holdt man derimod fast paa, at Englene havde Personlighed som Væsener, der vare skabte af Gud; men Meningerne vare deelte med Hensyn paa det Tidspunkt, paa hvilket de vare opstaaede[5]); dog deciderede man sig bestandig mere og mere for, at Skaberen havde gjort Begyndelsen med dem[6]). Deres Natur tænkte man sig i ældre Tid relativ, siden absolut ulegemlig[7]); som deres Næring bestemte man i tid-

---

[3]) F. Ex. Antiq. VIII, 13, 7. X, 10, 5.

[4]) Justin. dial. c. Tryph. 128.

[5]) Jfr. Baumgarten, evang. Glaubenslehre, I, S. 679 ff.; Bretschneider, Dogm. I, S. 733 f.; Wegscheider, instit. p. 366; Münscher-Cölln, Lehrb. der Dogmengesch. I, S. 78.

[6]) Augustin. de civ. Dei, XI, 9: Ubi de mundi constitutione sacræ literæ loquuntur, non evidenter dicitur, utrum vel quo ordine creati sint angeli. Sed, si prætermissi non sunt, vel coeli nomine, ubi dictum est: in principio fecit Deus coelum et terram, vel potius lucis hujus de qua loquor (V. 3.) significati sunt. Augustin mener nemlig, at de i ethvert Tilfælde ere skabte før den syvende Dag, fordi Gud da hvilede efter Fuldbyrdelsen af alle sine Værker; men de maae ogsaa allerede være skabte før den fjerde, thi da Stjernerne skabtes, priste de allerede Gud (Hiob. XXXVIII, 7); ligeledes kunne de ikke indbefattes under den anden og tredie Dags Gjerning; men de ere uden Tvivl det førstskabte Lys. Jfr. de Genesi ad lit. I, 1, 17. o. fl. St. Ogsaa efter Joh. Damasc. II, 3. ere de skabte før den øvrige Skabning, da τὸ νοερὸν er før τὸ αἰσθητόν. I den evang. Kirke lod man det helst uafgjort, f. Quenstedt I, p. 459.

[7]) Basil. de sp. s. c. 16. 38: ἡ μὲν οὐσία αὐτῶν ἀέριον πνεῦμα εἰ

ligere Tid Manna[8]), siden efter en renere Forestilling Anskuelsen af Gud[9]). Uagtet de befandt sig i Rummet og det paa eet Sted i Rummet, skulde de dog, uden at indsluttes af Mure og Vægge, med en saadan Hurtighed kunne bevæge sig fra et Sted til et andet, at de paa een Gang syntes at virke paa flere Steder[10]); ligesom de ogsaa, da de i og for sig vare uden bestemt Skikkelse (ἀοριςοι), ved efter Godtbefindende at antage en saadan (ἐν μετασχηματισμῳ), kunde gjøre sig synlige for Menneskene[11]). I og for sig forgjængelige som alt Skabt, have de af Guds Naade erholdt Udødeligheden som Naturgave[12]); Gud begavede dem med en fri og af Naturen foranderlig Villie, som det vel var vanskeligt men ikke umuligt at bevæge til det Onde; men nu ere de, paa Grund af deres Fastholden ved det Gode, ved den guddommelige Naade ubevægeligt befæstede deri[13]). Deres Viden er efter Augustin en dobbelt, idet de deels anskue Tin-

---

τυχοι ἡ πυρ αὔλον, efter det falst udlagte Sted, Ps. CIV, 4. Men saaledes ere de ikke absolut ulegemlige, men de ere det kun i Relation til vort grovtmaterielle Legeme, som ogsaa Gregor. Naz. orat. XXVIII, 31 udtrykker sig: πλην ἡμιν γε ἀσωματος ἐςω (Englenes Natur), ἡ ὁτι ἐγγυτατα τυ ἀσωματυ. Ulegemlighed i stræng Betydning tillagdes dem derimod af Scholastikerne og de evangeliske Theologer, Thomas Aquin. Summa, I, 50, 1. 51, 1; Quenstedt, I, p. 444. Derimod Leibnitz, epp. ad div. ed. Kortholdt, III, p. 85. f.: Angelos quidem spiritus esse statuo, sed semper corpora indutos, etsi minus iisdem affixos quam sunt animæ nostræ.

8) Justin. dial. c. Tryph. 57.

9) Joh. Damasc. I, 13.

10) Samme, p. anf. St. og Thomas I, 52, 3.

11) Joh. Dam. II, 3. Thomas I, 51, 2.

12) Joh. Damasc. p. anf. St. (ἀγγελος ἐςιν ὐσια — —) κατα χαριν ἐν τῃ φυσει το ἀθανατον εἰληφυια. Efter Basilius p. anf. St.

13) Joh. Dam. p. anf. St. (Fortsættelse) — αὐτεξυσιος — τρεπτη κατα γνωμην —. Englene ere δυσκινητοι προς το κακον και ὐκ ἀκινητοι. νυν δε και ἀκινητοι, ὐ φυσει ἀλλα χαριτι και τῃ τυ μονυ ἀγαθυ προσεδρειᾳ. Origenes, de princip. I, 5, 3. 6. f. paastod, at de gode Engle endnu i Fremtiden kunde falde, hvorimod Augustin opstillede den Sætning, der blev gjældende for den hele sildigere Dogmatik, at efter en Deel af Englenes Frafald de, som vare blevne Gud troe,

gene i den guddommelige Forstand eller i deres Urbilleder, deels i dem selv; hiint er den klarere Erkjendelse, med allegorisk Anvendelse af et Træk i den mosaiske Skabelseshistorie kaldet cognitio matutina, dette den dunklere, cognitio vespertina [14]). Som deres Bestilling betragtede man Bestyrelsen af Tingene under Himlen, især de menneskelige Anliggender [15]), hvilket ogsaa undertiden blev udtrykt saaledes, at Gud vel havde forbeholdt sig selv det almindelige Forsyn, men overdraget Omsorgen for det Enkelte til Englene [16]). Af disse havde navnlig de høiere deres særegne Departementer (Krigsvæsenet — Gabriel; Medicinalvæsenet — Raphael; Cultus — Michael [17])); ogsaa bleve bestemte Engle gjorte til Skytsengle for Folkeslag, Lande og Menigheder, til Vogtere over Elementer, Dyr, Planter [18]), og det enkelte Menneske tildeelte man efter hans Characteer enten en god eller en ond [19]), eller ogsaa baade

---

af ham havde modtaget den Gave, at være bestandige i det Gode: Augustin. Enchirid. 28. Jfr. Petrus Lombard. II. sentent. l. II, 7; Quenstedt, I, p. 447.

14) Augustin. de Genesi ad lit. V, 18: (Creaturæ) antequam fierent, et erant et non erant: erant in Dei scientia, non erant in sua natura. Ac per hoc factus est dies ille (d. e. Englene), cui utroque modo innotescerent, et in Deo et in seipsis: illa velut matutina sive diurna cogitatione, hac vero velut vespertina. Jfr. de civ. Dei XI, 29; Thomas Aquin. Summa, I, 58, 6.

15) Justin. Apol. II, 5: ὁ θεος τον παντα κοσμον ποιησας — την μεν των ἀνθρωπων και των ὑπο τον ὐρανον προνοιαν ἀγγελοις, ὑς ἐπι τυτοις ἐταξει, παρεδωκεν.

16) Athenag. legat. pro Christ. 24: τυτο γαρ ἡ των ἀγγελων συστασις τῳ θεῳ ἐπι προνοιᾳ γεγονε τοις ὑπ' αὐτυ διακεκοσμημενοις, ἱνα την μεν παντελικην και γενικην ὁ θεος των ὁλων προνοιαν [ἐχοι], την δε ἐπι μερυς οἱ ἐπ' αὐτοις ταχθεντες, ἀγγελοι.

17) Orig. de Princip. I, 8, 1: Raphaelo curandi et medendi opus, Gabrielo bellorum providentia, Michaelo mortalium preces supplicationesque curare (injungitur). Jfr. ogsaa III, 3, 3.

18) Athenag. legat. 10; Clemens Alex. Strom. VI, 17; Orig. c. Cels. VIII, 31 ff. Homil. in Numer. XIV, 2. in Jerem. X, 6. Origenes, ligesom og den gammelhebraiske Anskuelse, holdt mange Engle for Stjerneaander, de princip. I, 7.

19) Orig. Homil. in Matth. Tom. XIII, 6 — : ἱνα ἐνεργηση πνευμα

en god og en ond Engel[20]. Efter Apostlen Paulus's Antydninger og andre Exempler deelte den foregivne Areopagit Dionysius dem i ni Classer eller tre Triader[21]; en Inddeling, der blev herskende gjennem hele Middelalderen[22]. I den catholske Kirke søgte man at forsone en levende religiøs Indbildningskrafts Interesse for Englene som Beskjærmere og Talsmænd med Monotheismens Strænghed ved den Distinction, at man vel maatte yde Englene τιμητικη προςκυνησις eller δυλεια d. e. from Hyldest, men ikke λατρεια eller Tilbedelse[23].

Hertil og til Dionysius's Phantasteri knyttede sig nærmest Reformatorernes Opposition. At Englene bede for os og beskjærme os, det nægtede de ikke; ja Luther har meget livlige Steder om de høist vigtige Tjenester, hvilke Englene, som Skytsengle for den Enkelte og for Samfundet, yde i Naturen, i den borgerlige og Statshuusholdningen; men han lærer, at man ikke maa tilbede dem, for ikke at forringe Guds og Christi Ære, og at man ikke maa forvilde sig i nysgjerrige Grublerier om deres Væsen og Classer[24]. Mere skeptisk end Luther var Calvin i dette Punct; han nærede ikke blot Tvivl om Englenes Vinger, Skik-

---

ἀκαθαρτον εἰς τον δια τινας αἰτιας παραδιδομενον αὐτῳ και μη ποιησαντα ἑαυτον ἀξιον φρουρας ἀγγελικης.

[20]) Hermæ Pastor, L. II. mand. 6, 2: Duo sunt genii cum homine, unus æquitatis et unus iniquitatis.

[21]) De hierarch. coelest. c. 6 ff. Classerne ere:

I. 1) σεραφιμ, 2) χερουβιμ, 3) θρονοι.
II. 1) δυναμεις, 2) κυριοτητες, 3) ἐξουσιαι.
III. 1) ἀρχαι, 2) ἀρχαγγελοι, 3) ἀγγελοι.

[22]) Joh. Damasc. II, 3; Petrus Lombard. II, 9.

[23]) Concil. Nic. II. Catech. Rom. III, 2, 8. 10.

[24]) Apol. Confess. Aug. IX, 8; Catech. min. 383 (ed. Hase); Artic. Smalc. P. II. Artic. 2? 26; Luther's WW. X, S. 1240 ff. Særdeles characteristisk er det Udsagn af Luther, WW. VII, S. 578: Lad dem derfor være uforstyrrede deroppe i Himlen og søg dem hernede paa Jorden hos din Næste, Fader og Moder, Søn o. A., saa at Du gjør mod dem, hvad Gud har befalet, saa ville Englene ikke være langt fra dig.

kelse, Tal og Klasser, men ogsaa om, at der gaves Skytsengle for den Enkelte; de i Skriften forekommende Egennavne for enkelte Engle betragtede han som Antydninger af deres Væsen, der vare læmpede efter vor Fatteevne; ja, at Gud overhovedet i sin Verdensregjering har betjent sig af Engle, skjøndt han selv kunde gjøre Alt umiddelbart, det anseer han kun for en guddommelig Accommodation, for desto mere at berolige vor Svaghed [25]). Under Iagttagelse af disse ved Luther og Calvin givne Indskrænkninger fornyede de gammelprotestantiske Dogmatikere strax det tidligere kirkelige Lærebegreb ganske paa scholastisk Viis [26]).

Dog, i samme Forhold, som Menneskeheden arbeidede sig ud af Middelalderen og tilegnede sig den moderne Verdens Princip i dets forskjellige Relationer, maatte Forestillingen om Engle, der var opvoxet i en ganske anden Jordbund, lidt efter lidt hendøe i denne fremmede. Hvad for det Første Englenes Virksomhed i Verden angaaer, saa er det i Strid mod den moderne Verdensanskuelse, at ansee Naturphænomener som Lyn og Torden, Jordskjælv, Pest o. desl., eller Tildragelser i Menneskelivet, som en uventet Redning af et Menneske, et andets pludselige Undergang, for specielle Foranstaltninger af Gud, som han udfø-

25) Instit. I, 14, 7 ff. 11: Expendamus, cur per eos Deus potius, quam per se sine ipsorum opera potentiam suam declarare, fidelium salutem curare, suæque beneficentiæ dona ipsis communicare soleat. Non facit hoc certe necessitate, quasi carere illis nequeat; nam quoties libet ipsis præteritis opus suum vel solo nutu peragit, tantum abest, ut ad levandam difficultatem sint illi subsidio. Hoc ergo ad solatium nostræ imbecillitatis facit, ne quid omnino, quod animis nostris vel in bonam spem erigendis, vel in securitate confirmandis valeat, desideremus. Som det Væsentlige i den hele Lære fastholder han kun, v. anf. St. 6: Quod autem ad consolationem nostram fideique confirmationem facere maxime poterat, in eo docendo plurimum insistit scriptura: nempe angelos divinæ erga nos beneficentiæ dispensatores esse et administros.

26) Jfr., foruden det ved Leilighed Anførte, Sammenstillingerne hos de Wette, kirchliche Dogm. §. 45 ff. og Twesten II, 1, S. 307 ff.

rer i visse Øiemeed, enten umiddelbart selv, eller ved Hjælp af Engle; tværtimod opsøge vi Aarsager til saadanne Phænomener indenfor Natursammenhængen, og vi føre bestandig kun denne som et Hele, i Sammenkjædningen af dens samtlige Dele og Forhold, tilbage til den guddommelige Causalitet; men derimod ikke dens enkelte, adskilte Dele. Men hvad den anden Side, Englenes Forhold til Gud, angaaer, saa er ved det Copernicanske Verdenssystem det Sted blevet os berøvet, paa hvilket den jødiske og christelige Oldtid tænkte sig Guds af Engle omgivne Throne. Siden Stjernehimmelen ikke mere er en fast Hvælving, der hviler over Jorden og danner Grændsen mellem den sandselige og den oversandselige Verden; siden den sidste, paa Grund af den førstes uendelige Udstrækning, ikke mere maa søges hiinsides, men i den første; og Gud følgelig ikke kan være paa anden Maade over Stjernerne end i og paa dem; saa maae ogsaa Englene for Forestillingen bestandig igjen komme ind i denne Stjerneverden, og derfor komme de forudsatte Beboere af andre Verdenslegemer altid iveien for de nyere Theologer, naar de ville tale om Engle[27]. Men disse Væsener ere grundforskjellige fra den jødisk-christelige Forestillings Engle. Da vi kun ved en Analogieslutning, der gaaer ud fra de Væsener, der beboe vor Jord, komme til at antage deres Tilværelse, saa maae vi ogsaa, uagtet al den Forskjel, som Verdenslegemernes Forskjellighed medfører, forsaavidt tænke os dem lige med Menneskene, at de ved Organismer, dannede af deres Opholdsteds Stof, ere bundne til disse, og paa dem varetage deres egne Planer, og saaledes kun middelbart, ligesom ogsaa vi Mennesker, virkeliggjøre Guds Hensigter, istedetfor at Englene, som Guds umiddelbare Tjenere, uden at være bundne til noget Himmellegeme, bleve udsendte af Gud i Verdensrummet efter hans Godtbefindende; eller rettere, Forestillingen om en Mangfoldighed af beboelige Legemer, der ere spredte i det uendelige Rum, er allerede en Forfalskning af den Forestilling om Verden, der ligger til

---

[27]) Saaledes Reinhard, Dogm. S. 176; Bretschneider, I, 747 ff.

Grund for Læren om Engle, da denne kun kjender en Himmel som Bolig for Gud og Englene, og en Jord med dens Lustrum og Underverden som Opholdssted for Menneskene, de henfarne Sjæle og Dæmonerne.

Medens nu den ene Kilde til Troen paa Engle er bleven tilstoppet ved Udvidelsen af vor Naturkundskab og ved den heuristiske Forudsætning, at ogsaa det, som for Øieblikket er os uforklarligt i Naturens Phænomener og Menneskelivets Tildragelser, i og for sig maa være forklarligt af naturlige Aarsager; saa see vi den anden, Tilbøieligheden til at forudsætte mere Aand for den Masse af sandseligt Stof, som frembyder sig for vore Øine, end der er kommet til Virkelighed i Menneskeslægten, bortledet ved den nys omtalte Forudsætning, at ogsaa andre Verdenslegemer udenfor Jorden ere befolkede med Væsener, der ligne Menneskene [28]). At lade disse flyve bort fra deres Opholdssteder forat kunne anvende dem som Engle [29]), det vilde være at forstyrre baade den christelige og den moderne Forestilling forat

---

[28]) Schleiermacher, Glaubenslehre, I. S. 222. — At flere af de yngre Philosopher af Schelling's og Hegel's Skole foragteligt afvise denne Forestilling (Daumer, Andeutung eines Systems speculativer Philosophie, S. 11; Rosenkranz, i Recens. af dette Skrift, Jahrb. für wiss. Kritik, 1832. Juni, S. 896; ogsaa i Skriftet: Gedanken über Tod und Unsterblichkeit, findes lignende Ytringer), det er en meget uoverlagt Anvendelse af hine Philosophers Foragt mod den quantitativ uendelige Progres og Oplysningens rigtignok tomme Tirader om Trinrækken af Verdener, hville vi kunne haabe engang at gjennemløbe som en Række af bestandig høiere Skoler o. s. v. Den første Anvendelse af hiin Forestilling skulle vi prøve i Eschatologien, men i Almindelighed vilde der af den Antagelse, at kun Jorden var bebeet af intelligente Væsener, følge, at der var en Tid, i hvilken den endelige Aand endnu ikke var udviklet i Universet — det kan nemlig paavises, at Menneskene først silde ere fremkomne paa Jorden —, og denne Sætning, der var uskadelig, ja tjenlig for den gamle Theismus, er absolut uforenelig med den speculative Idee af det Absolute. Jfr. ogsaa Blasche, das Böse im Einklange mit der Weltordnung. S. 45. Anm. og 323 f. Anm.

[29]) Lange, die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte, S. 15.

formidle den; thi saa uforeneligt som det er med den første, at Englene leve og virke sammen ligesom Menneskene paa et Himmellegemes materielle Grund, saalidet lader Forestillingen om Gud som en Konge, der ved umiddelbare Befalinger sætter sine Tjenere i Bevægelse, sig forene med den moderne Verdensanskuelse. Det er altsaa ikke nok, med Schleiermacher at lade Muligheden af saadanne Væsener, som Englene ere, uafgjort, og kun bestemme saameget, at vi hverken i vor Handlen maae tage Hensyn til dem, eller vente nærmere Aabenbaringer af deres Væsen; men, naar den moderne Gudsidee og Forestilling om Verden ere rigtige, saa kan der overhovedet slet ikke gives saadanne Væsener.

Men disse den moderne Tids Grundanskuelser, der have dannet sig ved Hjælp af den fremskridende Kundskab til Naturen, hvile udentvivl paa bedre Grunde end den kirkelige Tro paa Engle. Folkeforestillinger og Folkesagn ere dens første Kilde, og om dem kunne vi bestandig være ligesaa sikre paa, at de indeholde en sand Gehalt, som at de have denne i en aldeles uadæqvat Form; disse Folkeforestillinger bleve med fuld Tro gjentagne af Christus og Apostlene, der vare opvoxede i dem; og af de Christne i de følgende Tider fastholdtes de paa Bibelens Autoritet, saalænge som den gamle Forestilling om Verden og dens Forhold til Gud endnu holdt sig. At hiin Tro blev rystet med denne Forestilling var uundgaaeligt. Saalænge imidlertid Rationalismen indtog den usande Stilling, at ville formidle sig med det N. T. ved det Foregivende, at Jesus og Apostlene, naar de talte eller skrev om Engle, havde nedladt sig til deres Samtidiges Forestillinger, uden at dele dem[30]), saa havde Su-

---

[30]) Heri har desværre Spinoza givet Exemplet. **Tract. theol. polit. c. II.** anføres som Exempel paa, **quod Christus suas rationes opinionibus et principiis uniuscuiusque accommodavit**, blandt Andet: **cum discipulis dixit Mt. XVIII, 10: videte ne contemnatis unum ex parvis istis, dico enim vobis, angelos eorum in coelis etc. — nihil aliud docere vult, quam ne sint superbi et ne aliquem contemnant; non vero aliqua, quæ in ipsius rationibus, quas tantum adfert ad rem discipulis melius persuadendum, continentur** (d. e.

pranaturalismen vundet Spil; da det maatte være den let at paavise, at hine Forestillinger vare de nytestamentlige Mænds egen Overbeviisning[31]). Vi maae derfor oprigtigt erklære, at vi ikke ere bundne ved deres Forestillinger, og lade dem beholde deres, ligesom de selv aldrig have tænkt paa, at ville berøve os vore.

§. 50.

De første Mennesker.

Ligesom vi i de første Capitler i Genesis have to forskjellige Beretninger om Skabelsen overhovedet, saaledes ogsaa

---

dari angelos etc.). Paa det Samme som den rationalistiske Accommodationshypothese gaaer ogsaa det ud, som Schleiermacher temmelig tydigt udtrykker saaledes, at Christus og de apostoliske Mænd kunde have sagt Alt, hvad de sige om Englene, uden at have havt en virkelig egen Overbeviisning om saadanne Væseners Tilværelse, men saaledes, at de kun have tilegnet sig disse Forestillinger ligesom overhovedet Enhver tilegner sig Folkets Forestillinger, idet man nemlig leilighedsviis gjør Brug deraf ved Behandlingen af andre Gjenstande (Glaubensl. I, S. 224 f.). Naar Schleiermacher nu anfører som et Exempel, at vi ogsaa kunne tale om Feer og Alfer, uden at disse Forestillinger behøve at være satte i nogen bestemt Forbindelse med det, hvorom vi egentligt ere overbeviste, saa passer dette Exempel ikke, da vi just sætte hine Forestillinger i det meget bestemte negative Forhold til det, hvorom vi ere overbeviste, at vi ikke troe paa saadanne Væseners Tilværelse, og naar vi derfor vilde tale til Andre derom paa en saadan Maade, at det ikke strax var indlysende, at det kun var billedligt, saa vilde det enten være Løgn eller det maa være Accommodation. Men denne vil Schleiermacher nu, efter sin udtrykkelige Forsikring, ikke have tilskrevet Jesus og Apostlene, og saaledes bliver der intet Andet for end at tage deres Talen om Englene, saaledes, som vi opfatte beslægtede Steder i Reformatorernes Skrifter, om hvilke Schleiermacher selv siger, at de ikke i mindste Maade have tvivlet paa Sandheden af de i Skriften fortalte Aabenbarelser af Engle.

31) Saaledes f. Ex. Reinhard, Dogm., S. 180 f.; Storr, doctr. christ. S. 168.

om Menneskets Skabelse især deleshed. Thi at det kun skal være et kortere Udtryk, at Gud i det første Capitel paa den sjette Dag efterat have skabt de øvrige Landdyr parviis ogsaa skaber et Par Mennesker, istedetfor at han i det andet Capitel først kun skaber Manden af Støv af Jorden og siden Qvinden af Mandens Ribbeen; hvorhos tillige den gjentagne Omtale af et oprindeligt Par, V, 2, maatte være en sammenfattende Recapitulation, ligesom I, 27 en foreløbig Sammenfattelse —: det er en ucritisk Udvei, som nu dog temmelig almindeligt er opgivet. Saaledes kunne i intet Tilfælde begge de hinanden modsigende Fortællinger være historiske, uagtet det N. T. tager dem begge som saadanne (Mt. XIX, 4 f. 1 Cor. XI, 8. 1 Tim. II, 13.); de Grunde, som tale mod den historiske Opfattelse af den første, ere allerede indeholdte i vor Behandling af Skabelseshistorien, og heller ikke med den anden Fortælling er det, som ligeledes tildeels er antydet der, bedre bevendt. Thi at Gud danner Mennesket af Jord, det forudsætter, ligesom hans Aftenvandring i Haven (III, 8), at Forfatteren forestillede sig ham med menneskelige Lemmer; og hvorfor han skal have valgt et Stof, og just Jord, det bliver kun forklarligt af Forfatterens Ønske, at udlede det hebraiske Ord אָדָם af אֲדָמָה, hvilket stiller dette Træk under Rubriken etymologisk Mythus. Ogsaa er den historiske Opfattelse af Fortællingen gjort umulig derved, at Gud i samme først efterat han havde skabt Manden ved Erfaring kom til den Indsigt, at Eensomhed ikke var god for ham, at han dernæst først vilde træffe Foranstaltninger derimod ved at skabe Dyrene, og først da han erfarer, at ogsaa disse ere utilstrækkelige, laver sig til at skabe Qvinden. Endelig, at han frembringer Qvinden af et af Mandens Ribbeen og følgelig for en Deel ødelægger dennes nys dannede Organisme forat danne en anden, til hvis Frembringelse et Ribbeen ikke var noget brugeligere Materiale, end et Stykke Jord kunde have været i Guds Haand —, derfor have vel ældre og nyere Theologer fundet paa allehaande Grunde, og søgt at vise, at just denne Fremgangsmaade var hensigtsmæssigst og

meest værdig for Gud [1]): men vi holde os til Philo og Origenes, der her have hævet sig over deres sædvanlige allegoriske Standpunct til det mythiske [2]).

Naar vi nu saaledes opgive alt det Specielle i begge Fortællinger som Digtning, saa bliver Spørgsmaalet kun, om vi maaskee kunde være tilbøielige til at holde paa det almindelige Datum, at de første Mennesker ere blevne umiddelbart frembragte af Gud, og det som et eneste Par, fra hvilket den hele nuværende menneskelige Befolkning paa Jorden nedstammer? At det Sidste, for først at tale derom, er Fortællingens Mening, at den i Adam og Eva ikke vil fremstille Stamfædrene til et Folk eller en Verdensdeel, men til hele Menneskeslægten, og at den samme Betydning af Fortællingen ogsaa forudsættes i det N. T., det indlyser uimodsigeligen af 1 Mos. III, 20. Ap. Gj. XVII, 26, og Theologerne have ikke forsømt, ogsaa her at finde Grunde for Theoprepien [3]). Ja selv Naturforskningen har kun altfor

[1]) Man maa skjelne mellem to Spørgsmaal: 1) Hvorfor er overhovedet Qvinden ikke skabt tilligemed, men efter Manden? Quod Deus feminam non simul cum homine creavit, svarer Storr (doctr. chr. p. 184 f.), id eo valuit, ut recenti primo homini per creationem alterius hominis, ipso jam præsente orti, suus ipse ortus, cui interesse non poterat, velut repræsentaretur, ut ex novo hoc facto tanto luculentius intelligeret, per quem ipse etiam esset, et quam potentem, benignum, omnisque utilitatis et opportunitatis providum auctorem haberet. Men det andet speciellere Spørgsmaal var nu 2): utrum mulier debuerit formari de costa viri? Respondeo dicendum, svarer Thomas af Aquino (Summa, I, 92, 3), quod conveniens fuit, mulierem formari de costa viri. Primo ad significandum, quod inter virum et mulierem debet esse socialis conjunctio. Neque nempe mulier debet dominari in virum. Et ideo non est formata de capite. Neque debet a viro despici, tanquam serviliter subjecta. Et ideo non est formata de pedibus etc.

[2]) S. Leben Jesu, I, §. 3 f.

[3]) Augustin., de civ. Dei, XII, 21: Non est arduum videre, multo fuisse melius quod factum est, ut ex uno homine, quem primum condidit, multiplicaret genus humanum, quam si id inchoasset ex pluribus. Hiint skeete nemlig, ut eo modo vehementius ei com-

hyppigt og altfor længe været bundet ved den Vane, at forestille sig Menneskehedens Begyndelse i den bibelske Form, og den har hellere ved de kunstigste Hypotheser villet forklare Forskjelligheden af Menneskeracerne, samt det, at fjerne og ved store Have adskilte Dele af Jorden i ældgammel Tid vare befolkede, end den vilde afvige fra den kirkelige Forestilling [4]). Uagtet de mange Aarhundreder, i hvilke de i Africa indvandrede europæiske og asiatiske Stammer have opholdt sig under den tropiske Sol, hverken have givet dem Negerens Farve eller Hjerneskalsdannelse; uagtet America's Urindvaanere under alle Bredegrader have en fælleds Stammecharacteer; uagtet det er umuligt at indsee, hvorledes Øerne i Sydhavet, før den nyere Uddannelse af Skibsfarten, have kunnet blive befolkede fra Asien, saa bliver man dog ved at paastaae, at alle Mennesker i alle Verdensdele nedstamme fra eet Par. Men da det er klart, at man ikke kan forklare Negerens Forskjel fra Kaukasierne, og begges Forskjel fra Malaierne o. s. v., der nu er uovervindelig for enhver climatisk og diætetisk Forandring, af den blotte Indflydelse af Climaet og Levemaaden, saa skammede man sig ikke, blot for at opretholde Forudsætningen, ved den aabenbare Cirkel, forud at skyde det, som skulde udledes, ind i det, hvoraf det skulde udledes. Hvorfor virkede den afri-

---

mendaretur ipsius societatis unitas vinculumque concordiæ, si non tantum inter se naturæ similitudine, verum etiam cognationis affectu homines necterentur. Eller, som Hugo de S. Vict. de sacram. I, 6, 34 udtrykker det: — ut omnes dum se ab uno et unum esse cognoscerent, omnes se quasi unum amarent. Man seer, at der i begge Fremstillinger tillige er taget Hensyn til den anden Skabelseshistorie, efter hvilken ogsaa Eva oprindeligt stammer fra den ene Adam.

4) Hvor kjendelig er ikke denne Forudindtagethed naar Blumenbach, de generis humani varietate nativa, p. 47. til det Spørgsmaal, sintne fuerintve omnis ævi omnisque gentis homines unius ejusdemque, diversæve plane speciei? bemærker: ardua quidem, sed cum ad vindicandam s. codicis fidem, tum ob lucem etc. utilissima et dignissima disquisitio. Malitia quidem, negligentia et novitatis studium posteriori opinioni favebant!

canske Sol paa en saadan Maade paa de første Indvandrede og deres Afkom, som den nu ikke mere virker paa nogen Indvandret? Af den Grund, svarede selv Kant, at der i Urstammen allerede laae Spirer til Negerdannelsen, ligesom til Dannelsen af de øvrige Racer, der udviklede sig under Indflydelsen af de forskjellige Climater. Og hvorfor vare disse forskjellige Spirer lagte i Urstammen? Forat Menneskeslægten skulde blive skikket til at opholde sig under de forskjelligste Himmelegne [5]). En Anden, der fortvivlede om Muligheden af, ad physisk Vei at udlede hine Forskjelligheder, udleder dem moralsk af Synden og dens forskjellige Former [6]); men forat gjøre det muligt, at det ene Urpars Efterkommere kunne have udbredt sig over de adskilte Lande, maae mellemliggende Continenter være gaaede under [7]).

Rigtignok, saalænge man forestiller sig Skabelsen af det første Menneske som en umiddelbar Handling af Gud — her føres vi hen til det første af de ovenfor udhævede Puncter — saa kan man altid sige, at Gud, der ikke gjør noget Overflødigt, oprindeligt kun havde skabt eet Par, da han kunde overlade den successive Befolkning af Jorden til deres naturlige Forplantning [8]). Indvendinger som dem, at et ugunstigt Tilfælde jo let havde kunnet bortrive det ene Par eller dets i Begyndelsen lidet talrige Familie, falde af sig selv bort paa dette Standpunct, der føier en vidunderlig Opholdelse til den vidunderlige Skabelse;

5) Kant, über den Begriff einer Menschenrace, Vermischte Schriften, II, S. 618: Kun naar man antager, at der i een eneste første Stammes Spirer nødvendigviis maae have ligget Anlæg til alle disse Raceforskjelligheder, forat den kunde være skikket til efterhaanden at befolke de forskjellige Egne af Jorden, kan man forstaae, hvorfor der, naar disse Anlæg ved given Leilighed udviklede sig paa forskjellig Maade, opstode forskjellige Arter af Mennesker, der derpaa nødvendigviis i Avlingen maatte forplante deres bestemte Characteer o. s. v. Jfr. Afhandlingen von den verschiedenen Racen der Menschen, sammesteds S. 607 ff.

6) Steffens, Anthropologie, II, S. 415.

7) Samme, sammest. S. 409 f.

8) Reinhard, Dogm. S. 245. Jfr. Kant, von d. versch. Racen der Menschen, p. anf. St. S. 610.

tillige var det muligt for Gud, naar hans Hensigter fordrede det, at føre Adams og Evas Efterkommere med tørre Fødder over større Have end det røde Hav: — men dette theologiske Standpunct er ogsaa den fuldkomne Negation af Naturforskningens Standpunct og af Videnskabens overhovedet. Denne tør paa intet Punct lade den guddommelige Causalitet træde umiddelbart ind i dens Rækker; efter den har ikke Gud som saadan, eller quatenus infinitus est, sed quatenus per elementa nascentis telluris explicatur, skabt Menneskene. Dette er den Anskuelse, der allerede laae til Grund for de gamle Sagn om Autochthoner, som blev foredraget af græske og romerske Philosopher, rigtignok meest i sælsomme Former [9]), og af Kirkelærerne paa det Allerivrigste bekjæmpedes; men nu paany er blevet saavel Naturvidenskabens som Philosophiens Lære [10]). Efter den ere alle organiske Væsener

---

9) Lactant. divin. instit. II, 11: Ajunt (10: errantes philosophi, et ii maxime, qui esse providentiam negant, altsaa især Epicuræerne), certis conversionibus coeli et astrorum motibus maturitatem quandam exstitisse animalium serendorum: itaque terram, novum semen genitale retinentem, folliculos ex se quosdam in uterorum similitudinem protulisse, de quibus Lucretius:

Crescebant uteri terræ radicibus apti,

eosque, cum maturuissent, natura cogente ruptos animalia tenera profudisse. Deinde terram ipsam humore quodam, qui esset lacti similis, exuberasse, eoque alimento animantes esse nutritos. Quomodo igitur vim frigoris aut caloris ferre aut vitare potuerunt, aut omnino nasci, cum sol exureret, frigus adstringeret? Non erant, inquiunt, in principio mundi hiems et æstas, sed perpetua temperies et ver æquabile. Cur ergo nihil horum fieri etiam nunc videmus? Quia semel, ajunt, fieri necessarium fuit, ut animalia nascerentur: postquam vero esse coeperunt, concessa his facultate generandi, et terra parere desiit, et temporis conditio mutata est.

10) Jeg henholder mig til Burdach's Physiologie als Erfahrungswissenschaft, 1. Band; Carus, System der Physiologie, 1. Band; Schelling's Zeitschrift für speculative Physik, II, 2; Oken, Entstehung des ersten Menschen, Isis, 1819; Bayrhoffer, Beyträge zur Naturphilosophie, 2ter Beitrag.

avlede af det Uorganiske. Om vor Planet især er det upaatvivleligt, at den først efterhaanden har erholdt sin nuværende Beskaffenhed, at den i Urtiden har været ubeboelig for organiske Væsener, og at disse samtlige lidt efter lidt ere opstaaede uden Forældre, altsaa ved en uligeartet Avling. Herefter og efter andre Kjendsgjerninger at dømme har vor Planet i hiin Tid besiddet en overvættes Dannelseskraft, der nu er begrændset i Omfanget af dens Ytringer og virker i Opholdelsen af det Skabte, idet den formidler de høiere organiske Formers Vedvaren alene ved Forplantning. Nærmere maa det have været det flydende Element, men ikke som det nu er, men svangret med de Livsspirer, som det nu har udskilt af sig, der, under Indflydelse af Urtidens mildere Temperatur, trinviis fødte Spirerne til de lavere, dernæst til de høiere Organismer, og endelig efter lange Forberedelser gjennem de forskjelligste Blandinger og Sondringer ogsaa Spirerne til den menneskelige Organismus [11]).

Følgende Indvending mod denne Theorie ligger nær: hvorfor opstaae Dyr og Mennesker ikke mere paa en lignende Maade? Havde Naturen, bemærker Reimarus, engang formaaet Sligt, saa vilde vi ogsaa hist og her i det fede Dynd see halvt eller ganske uddannede, formede eller uformede, nye og ubekjendte eller gamle og bekjendte Dyr danne sig ved Solvarmen [12]). Allerede den gamle Lucrets har herimod beraabt sig paa Jordens forskjellige Livsperioder, og gjort opmærksom paa, at man deraf, at Jorden i sin høie Alderdom er ufrugtbar, ikke medrette kan slutte til dens Ungdom [13]): og Naturforskningen i vore Dage er

---

11) Burdach, v. anf. St. S. 9. 342; Carus, v. anf. St., S. 112.

12) Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion. S. 90.

13) De rer. nat. II, 824 f.:

Sed quia finem aliquem pariendi debet habere,
Destitit ut mulier spatio defessa vetusto. — —

1150 ff. Jamque adeo affecta est ætas effoetaque tellus:
Vix animalia parva creat, quæ cuncta creavit
Sæcla, deditque ferarum ingentia corpora partu.

enig med ham heri [14]). Endnu skarpere har Schelling gjort opmærksom paa hvad vi allerede ovenfor antydede, nemlig, at den uorganiske Materie, som nu ligger for os, og paa hvis Uskikkethed til at producere Organismer man nu beraaber sig, slet ikke mere er den samme som den, af hvilken man paastaaer, at de oprindeligt ere fremgangne; den er derimod det af Jorden, som ikke kunde blive Dyr og Plante, eller forvandle sig til det Punct, hvor det vilde blive organisk, altsaa Residuet af den organiske Metamorphose [15]). Dog, det er ikke engang sandt, at Organismer ikke mere fremkomme paa en lignende Maade. Reimarus saae meget vel, hvor mægtig en Støtte den Theorie, som han bekjæmpede, havde i nogle af de laveste Dyrearters vedvarende generatio æquivoca, der var bleven gjort sandsynlig ved Buffon's, Needham's o. A. Opdagelser. Consequent nægtede han derfor ubetinget Muligheden af, at levende Væsener kunde opstaae paa denne Maade, hvilket nutildags, efter saamange omhyggelige Jagttagelser og Forsøg, ikke vel gaaer an. Det er afgjort, at der deels af uorganiske, deels af uligeartede organiske Stoffer under visse Omstændigheder endnu bestandig dannes levende Væsener: naar man gyder Vand ikke blot paa mineralske og vegetabilske, men ogsaa paa mineralske Legemer, de saakaldte Infusorier; i det dyriske Legeme Entozoerne. Dog, man lader ikke Slutningen gjælde fra disse smaae og lave Or-

---

[14]) Burdach, p. anf. St. S. 341: Den Indvending, at nu ingen fuldkomnere organiske Væsener opstaae ved generatio æquivoca, er ugyldig; thi Meget skeer nu ikke mere, som engang maa være skeet; der opstaaer ikke mere nogen Granitmasse ved en Bundfældning i Vandene, og der voxe ingen Klipper af Urbjergarter. Vi see, hvad Jordens Naturkraft nu formaaer, hvad den fordum formaaede, det see vi blot af Følgerne og Virkningerne: men Alt tyder hen paa, at Jorden, ligesom et organisk Legeme, i de forskjellige Tidsrum, i hvilke den har bestaaet, har besiddet forskjellige Kræfter; at dens Ungdomstid er forbi, i hvilken den svulmede af Livsfylde og udgjød sin productive Kraft i en uendelig Mangfoldighed af Frembringelser; at den neppe mere frembringer noget Nyt, altsaa forstørstedelen har mistet sin Avlekraft.

[15]) Schelling, p. anf. St. 120 f.

ganismer til den høieste, den menneskelige. Men Bændelormen, som ikke sjelden bliver nogle og tyve Fod lang, er ikke et lille Dyr, og heller ikke vil man finde Indvoldsormenes og Infusoriernes Bygning saa kunstløs, naar man lader sig dem anatomere, hine af Bremser, disse af Ehrenberg. De første lægge deels Æg, deels bringe de levende Unger til Verden, og dog kunne de første Exemplarer af enhver af disse Dyrearter kun have dannet sig ved generatio æquivoca: just ligesom vi paastaae om Mennesket, at det først er fremstaaet paa Jorden ved uligeartet Avling, men nu forplanter og formerer sig ved den kjønslige. Den uhyre Forskjel, som der endnu bestandig bliver mellem disse Dyrearter og de høiere Organismer, er paa ingen Maade større end Forskjellen mellem de Forhold, under hvilke engang de sidste maae være opstaaede, og de, under hvilke alene de første endnu opstaae paa denne Maade: den uligeartede Avling er de forsvindende Rester af en Bevægelse, hvis voldsomme Begyndelse alt organisk Liv har at takke for sin Oprindelse. Dog sæt ogsaa, at Mennesket havde kunnet fremkomme paa denne Maade, hvorledes kunde det være istand til at opholde sig, da det uden tvivl ikke strax fremstod som udvoxet? Skulle vi møde denne Indvending ved, ligesom Epicuræerne, at lade Jorden give Melk i hiin Periode? eller ved med Oken først at lade Menneskene bryde frem af den Skal, hvori de udviklede sig i Urhavet, i Størrelse af toaarige Børn, forat de selv kunde være skikkede til at søge sig Næring [16])? Hellere tilstaae vi ogsaa her, ligesom ovenfor ved Læren om den evige Skabelse, Utilstrækkeligheden af vor Forestilling, men holde desto fastere paa vor Tankes Neden, der, i Overeensstemmelse med det Lucretsiske

Nam neque de coelo cecidisse animalia possunt,

kun kan begribe Menneskeslægtens Oprindelse paa den angivne Maade [17]).

---

[16]) Oken, v. anf. St. S. 1121.

[17]) Ogsaa Carus bemærker til hiint Forsøg af Oken, v. anf. St. S. 113: Jeg vilde dog raade til, at vi i saadanne Ting, om hvilke

Men naar saaledes den første Frembringelse af Mennesker opfattes som en naturlig Proces, som Resultatet af et Sammenstød af visse physiske Betingelser, saa er det ikke til at indsee, hvorfor disse Betingelser (en vis Blanding af Stofferne under visse Forhold af Temperatur, Electricitet, Galvanisme o. s. v.), kun skulde være trufne sammen een Gang og paa eet Punct af Jordfladen, og følgelig kun have havt eet Menneskepar til Product. Tvertimod, opstode der eengang saadanne Spirer, saa opstode de udentvivl, forat tale med Oken, i tusindviis [18]); som Naturens Frembringelse maa Mennesket ogsaa være opstaaet under Naturens Typus, d. e. i en Fleerhed af Exemplarer, eller nøiagtigere en Mængde af Spirer, af hvilke de færreste naaede deres Udfoldelses Maal [19]), og kun paa denne Maade var Slægten ikke udsat for at forulykkes ved Tilfældigheder, og det, at alle Verdensdele i ældgammel Tid vare befolkede [20]), samt at Racerne ere forskjellige, bliver tillige derved forklarligt.

Naar vi saaledes baade have opgivet Menneskeslægtens Nedstammelse fra eet Par og dens Oprindelse fra en umiddelbar guddommelig Skabelse, saa beviduer dog en Theolog, der ingenlunde deler denne Anskuelse, at vi hverken ved det Første opgive den humane Idee om Menneskefamiliens Eenhed, eller ved det Andet Gud som Skaber af Menneskeslægten [21]); men hvad vi have vundet derved, vil snart vise sig.

---

vi paa ingen Maade kunne komme til sand Kundskab, lade os nøie med den almindelige Ahnelse alene uden at ville gaae ind i Forestillingens Detail, hvorved en alvorsløs Omfamlen af Phantasien, der ikke anstaaer sig for Videnskaben, bliver uundgaaelig.

[18]) Ogsaa om Stoikerne siger Lactantius, p. ans. St. VII, 4: ignorant unum hominem a Deo esse formatum, putantque homines in omnibus terris et agris tanquam fungos esse generatos.

[19]) Carus, p. ans. St. 112. Bayrhoffer, p. ans. St. S. 48.

[20]) Med Hensyn herpaa antog Theophrastus Paracelsus en særegen americansk Adam; men for denne Tanke, der paa hans Tids Standpunct var meget fornuftig, kalder Blumenbach, p. ans. St. p. 48, ham lepidum caput.

[21]) Bretschneider, Dogm. I, S. 612.

§. 51.

De første Menneskers oprindelige Fuldkommenhed. Bibelens og den ældre Kirkes Lære herom.

Efter den første af vore to Skabelseshistorier skabte Gud Mennesket efter sit Billede, liigt med sig (בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ I, 26 f.), og med den Bestemmelse, at det skulde føre Herredømmet over alle Dyr paa Jorden (jfr. Ps. VIII, 6 f.). Ligesom Gud havde skabt Mennesket efter sin Lignelse (בִּדְמוּת אֱלֹהִים), saaledes avlede Adam snart en Søn ham liig, efter sit Billede (בִּדְמוּתוֹ כְּצַלְמוֹ V, 1 ff.), og Gudsbilledet, (צֶלֶם אֱלֹהִים), efter hvilket Gud har skabt Mennesket, bliver senere angivet som Grund for Mordets Strafskyldighed (IX, 6). Efter det første Sted bestaaer Menneskets Lighed med Gud i dets Herredømme over Jorden, fra hvilket imidlertid den indre Grund til dette Herredømmes Mulighed og Virkelighed, Menneskets intelligente Natur, ikke maa adskilles (jfr. Sirach XVII, 3 ff.); paa det andet Sted maa man udentvivl tænke paa en ydre Lighed mellem Menneskets Legeme og den skabende Guds ætheriske Lyslegeme; medens det tredie Sted sammenfatter alle disse Fortrin hos Mennesket.

Den anden Skabelseshistorie, Jehovistens, veed ikke Noget om, at Mennesket er skabt i Guds Billede. Dets Adel bestaaer her i, at dets Legeme er dannet ved Guds Skaberhaand, og i den Livsaande, som han har indaandet i dets Næse (II, 7). Og denne Gave synes, i Forbindelse med Livstræet, af hvis Frugter Urmenneskene kunde nyde (II, 9. III, 22), at have indeholdt Udødelighed, da Døden først bliver tilskikket dem paa Grund af en Forseelse (II, 17. III, 19). Ogsaa var der efter denne Relation givet dem en Tilværelse uden Møie og Smerte i en af Gud plantet Lysthave גַּן עֵדֶן, LXX: παραδεισος), under den Betingelse, at de ikke maatte spise af Kundskabens Træ paa Godt og Ondt, der tilligemed Livets Træ stod i Haven (II, 8 ff. 15

ff.). Deres oprindelige Aands- og Gemytstilstand betegnes herved, ligesom ogsaa ved det Træk, at de gik nøgne uden at skamme sig (II, 25), som en ligesaa uskyldig som uudbannet Tilstand; men ingenlunde som et høit Trin i aandelig og sædelig Fortræffelighed, hvilket allerede indlyser deraf, at Erkjendelsen af det Gode og det Onde fremstilles som Gudevæsenernes Forrettighed, i hvilken Menneskene, paa Grund af deres Svaghed, ikke kunde tage Deel uden Skade (III, 5. 22); ligesom ogsaa ellers i det G. T. den umyndige Alder pleier at adskilles fra den voxne ved Mangelen paa Kundskab om hvad der er godt og ondt (5 Mos. I, 39. Jes. VII, 15).

I det N. T. betragter Paulus paa et Sted, hvor han argumenterer som Rabbiner, paa Grund af en Sammenblanding af begge Skabelseshistorierne, kun Manden som Guds umiddelbare Afbillede og Afglands (1 Cor. XI, 7); i Grækernes Sprog oversætter han dette Begreb idet han kalder Menneskene Guddommens Slægt (Apost. Gj. XVII, 28); fra et specifisk christeligt Standpunct endeligt seer han i Menneskehedens nærværende Tilstand ikke det gamle Menneske, der skal aflægges, men det nye, der ved Christus skal iføres, som det, der er skabt efter Guds Billede i Retfærdighed og Hellighed (Eph. IV, 24. Col. III, 10): i det første Sted synes der at være meent en mere physisk, i det andet nærmest en aandelig, og i det tredie en moralsk Lighed. Ogsaa tænkte Paulus sig de første Mennesker som oprindelig udødelige, idet han først lader Døden komme ind i Verden som en Følge af deres Synd (Rom. V, 12); dog tilskrev ham dem et jordisk Legeme (1 Cor. XV, 45 ff.), om hvilket han maaskee forudsatte, at det, hvis Synden ikke var indtraadt, uden Død vilde være blevet forvandlet til et uforgjængeligt pneumatisk (jfr. 1 Cor. XV, 51. 2 Cor. V, 2 ff.).

Af de ældre Kirkelærere refererede nogle Guds Billede til det menneskelige Legeme, og derfra adskilte man ogsaa undertiden Guds Lignelse, hvilken man refererede til Menneskets aandelige Side [1].

[1]) Clem. homil. III, 7: ὁ — ὄντως ὢν ὗτος ἐϛιν ὃ την μορφην το ἀνθρωπυ βαϛαζει σωμα. X, 6: οἱ τινες ἔχετε αὐτυ ἐν μεν τῳ σω-

De to ovenfor anførte hebraiske Udtryk oversatte LXX nemlig ved κατ' εἰκονα ἡμετεραν και καθ' ὁμοιωσιν, og de bleve m… ved en sædvanlig Misforstaaelse af den hebraiske Talebrug, op… fattede som to forskjellige Begreber [2]). Istedetfor at referere εἰ… κων eller imago til det menneskelige Legeme, refererede imidlert… tid Alexandrinerne og efter deres Exempel de fleste sildigere Kir… kelærere det til det Mennesket medskabte moralske Anlæg, ὁμοι… σις eller similitudo derimod til den Uddannelse af samme, je… vi selv skulle erhverve. Efter denne Bestemmelse var Menne… ikke skabt af Gud som oprindeligt fuldkommen, men kun be… stikket til at opnaae Fuldkommenhed [3]); det var endnu νηπιος; … derfor ogsaa uskikket til den høiere γνωσις [4]); ligeledes i og for … hverken dødelig eller udødelig; men om Liv eller Død skulde bli… det tildeel (her adskilte man ikke altid tilbørlig Legeme og Sjæl) … det skulde beroe paa dets Opførsel [5]). Paradiset blev tidligen, alt efter Fædrenes Aandsretning, snart opfattet som et virkelig…

ματι την εἰκονα, ὁμοιως τε ἐχετε ἐν τῳ νῳ της γνωμης τη… μοιωτητα. Iren. adv. hær. V, 6, 1: Det fuldstændige Menn… med Legeme, Sjæl og Aand, hic est, qui secundum imaginem e… similitudinem factus est Dei. Men uden Aanden imperfectus er… imaginem quidem habens in plasmate, similitudinem vero no… assumens per spiritum.

[2]) Derimod erklærer sig f. Ex. Calvin. instit. I, 15, 3.

[3]) Orig. de princip. III, 6, 1: Imaginis dignitatem in pri… conditione percepit (homo); similitudinis vero perfectio in co… summatione servata est: scilicet ut ipse sibi eam propriæ ind… striæ studiis ex Dei imitatione consisceret, cum, possibilitate si… perfectionis in initiis data per imaginis dignitatem, in fine dem… per operum expletionem perfectam sibi ipsi similitudinem consu… maret. Joh. Dam. II, 12: το μεν κατ' εἰκονα το νοερον δη… και αὐτεξυσιον· το δε καθ' ὁμοιωσιν την της ἀρετης κατα το … νατον ὁμοιωσιν. Jfr. Iren. adv. hæres. IV, 37; Clem. Al… Strom. VI, 12; Scotus Erigena de divis. natur. II, 25. V, 3…

[4]) Theophil. ad Autolyc. II, 25.

[5]) Samme, sammest.

Sted paa Jorden[6]), snart som Allegorie[7]); senere blev det almindeligt at forbinde begge Opfattelsesmaader[8]).

Disse Forestillinger om Menneskets Urtilstand bleve nu efterhaanden, især ved Augustin i Striden mod Pelagianerne, mere og mere udviklede. Efter Augustin havde Adam før Faldet den fuldkomneste Forstand, saa at de Aandrigeste efter ham i denne Henseende forholdt sig til ham, som Skildpadder i Henseende til Hurtighed forholde sig til Fuglene[9]). Endvidere var han efter Augustin ikke blot, som Pelagianerne vilde, skabt med possibilitas bonæ voluntatis, men med en virkelig bona

---

6) F. Ex. Epiphanius Ancorat. 54 ff.

7) Orig. de princip. IV, 16: τις — ὑτως ἠλιθιος, ὡς οἰηθηναι, τροπον ἀνθρωπυ γεωργυ τον θεον πεφυτευκεναι παραδεισον ἐν Ἐδεμ κατα ἀνατολας, και ξυλον ζωης ἐν αὐτῳ πεποιηκεναι ὁρατον και αἰσθητον, ὡςε δια των σωματικων ὀδοντων γευσαμενον τυ καρπυ το ζῃν ἀναλαμβανειν, και παλιν καλυ και πονηρυ μετεχειν τινα παρα το μεμασησθαι το ἀπο τυδε τυ ξυλυ λαμβανομενον; ἐαν δε και ὁ θεος το δειλινον ἐν τῳ παραδεισῳ περιπατειν λεγηται, κἀι ὁ Ἀδαμ ὑπο το ξυλον κρυπτεσθαι· ὐκ οἰμαι διςαζειν τινα περι τυ αὐτα τροπικως δια δοκυσης ἱςοριας και ὐ σωματικως γεγενημενης μηνυειν τινα μυςηρια.

8) Augustin. de civ. Dei, XIII, 21: Nonnulli totum istum paradisum ubi primi homines parentes generis humani — fuisse narrantur, ad intelligibilia referunt, arboresque illas et ligna fructifera in virtutes vitæ moresque convertunt: tanquam visibilia illa non fuerint, sed intelligibilium significandorum causa eo modo dicta vel scripta sint. Quasi propterea non potuerit esse paradisus corporalis quia potest etiam spiritualis intelligi etc. Joh. Damasc. II, 10: τινες μεν ὐν αἰσθητον τον παραδεισον ἐφαντασθησαν, ἑτεροι δε νοητον· πλην ἐμοι γε δοκει, ὁτι, ὡσπερ ὁ ἀνθρωπος αἰσθητος ἁμα και νοητος ἐδεδημιυργητο, ὑτω και το τυτυ ἱερωτατον τεμενος αἰσθητον ἁμα και νοητον —· τῳ γαρ σωματι ἐν τῳ θειοτατῳ χωρῳ και ὑπερκαλλει αὐλιζομενος, τῃ δε ψυχῃ ἐν ὑπερτερῳ και περικαλλεςερῳ τοτῳ διετριβε, θεον ἐχων οἰκον c, f. v. Thom. Aq. I, 102, 1. Derimod Scot. Erig. IV, 18: Epiphanius nimium simpliciter sentiens terrenum quendam locum paradisum æstimat, terrenaque ligna fontesque sensibiles, quod vera deridet ratio.

9) Augustin. de peccator. meritis et remiss. I, 37; Opus imperf. c. Julian. V, 1. VI, 9.

voluntas, vel ikke med en uforanderlig god Villie, med non posse peccare, men dog med posse non peccare; adjectorium gratiæ, sine quo non fit, som ham tilgode, og ved tro Benyttelse af dette havde han kunnet erhvervet sig det høiere adjutorium quo fit[10]. Ligeledes havde Adam først kun immortalitas minor, ɔ: posse non mori, og skulde først fortjene sig immortalitas major, ɔ: non posse mori; hans Legeme var endnu et sandseligt, der behøvede Næringsmidler til sin Vedligeholdelse, og vilde have betjent sig af Livstræets Frugter mod Alderdom og Død, og først naar non posse peccare indtraadte, vilde det være bleven forvandlet til et ætherisk, der ikke mere behøvede Næring, og var utilgjængeligt for Alderdom og Død[11].

Ved disse Bestemmelser vilde forøvrigt Augustin kun begrændse Varigheden af de første Menneskers oprindelige Tilstand, men ikke dens egentlige Qvalitet. Tværtimod lod han hvad det Sædelige angaaer, det i hans Øine høieste Criterium paa Fuldkommenhed findes hos Adam, idet han var af den Mening, at denne i Paradiis vilde have fuldbyrdet Avlingsacten med det fuldkomneste aandelige Herredømme over sig selv[12], medens Pelagianerne holdt den sandselige Lyst og Attraa for

---

10) Samme de corrept. et gratia, 11 ff.; op. imperf. c. Jul. V, 61. VI, 12.

11) Samme, de Genesi ad lit. III, 3, de pecc. mer. et remiss. I, 2 f. II, 21; adv Julian. IV, 14; op. imperf. c. Jul. VI, 12, 30; de civ. Dei XII, 21. XIII, 20.

12) De civit. Dei XIV, 23: Libido — eo magis erubescenda est, quod animus in ea nec sibi efficaciter imperat, ut omnino non libeat, nec omnimodo corpori, ut pudenda membra voluntas potius quam libido commoveat: quod si ita esset, pudenda omnino non essent. Nunc vero pudet animum, resisti sibi a corpore, quod ei natura inferiore subjectum est. I Paradiset vilde nu nuptiæ — et diligendam prolem gignerent, et pudendam libidinem non haberent. Med eet Ord: ita genitale arvum vas in hoc opus creatum seminaret, ut nunc terram manus. — Nec — incredibile debet videri, etiam illud unum sine ista libidine voluntati potu-

naturlig, og saameget desto mere troede allerede at maatte sætte den i Urtilstanden, som Veien til Frafald jo kun kunde gaae gjennem Lysten [13]). — Ganske særdeles magtpaaliggende var det Augustin, at lade de første Menneskers Opholdssted, Paradiset, vise sig som Stedet for den fuldkomneste Lyksalighed. Da Ægteskabet efter Mt. XXII, 30 skulde ophøre med Døden, saa sluttede Pelagianeren Julianus, at det kuns kunde være indstiftet tilligemed Døden forat fylde de Huller, som opstaae ved denne, og at følgelig, da Ægteskabet allerede var indstiftet i Paradiset, Døden ogsaa maatte have hersket der [14]); ligesom allerede Coelestius havde lært, Adam mortalem factum, qui, sive peccaret, sive non peccaret, moriturus esset. O I Elendige! udraaber Augustinus, som indbilde Eder, at Mennesket kunde døe i Paradiset! Vilde I betragte hiint Steds Salighed med christelig Bevidsthed (christiano affectu), saa maatte

---

isse servire, cui tot membra nunc serviunt. An vero manus et pedes movemus quum volumus —: et non credimus, ad opus generationis filiorum — obedienter hominibus ad voluntatis nutum, similiter ut cetera, potuisse illa membra servire? De udførlige Analogier, paa hvilke Kirkelæreren i det følgende Cap. beraaber sig, maa man læse efter hos ham selv. Ligesom Augustin gjør den kjønslige Proces, saaledes gjør Thomas endogsaa dens Product afhængig af Menneskets Vilkaarlighed, idet han finder det sandsynligt, at uden Syndefaldet secundum voluntatem generantis distingueretur sexus in prole. Summa, I, 99, 2.

13) Hos August. de nat. et grat. 71: Naturalem esse omnium sensuum voluptatem, testimonio universatis edocemur. Hanc autem voluptatem et concupiscentiam ante peccatum in paradiso fuisse, res ipsa declarat, quia ad delictum via per concupiscentiam fuit.

14) Hos August. op. imperf. VI, 30: Conscius operis sui (Christus), propter quid conjugia instituisset, expressit, videlicet ut damna mortis fetura suppleret, statim autem cessatum ire fecunditatem, cum mors avara cessaverit. Si ergo, Christo teste, qui condidit, fertilitas ob hoc creata est, ut cum fragilitate confligeret, et hæc conditio nuptiarum ante peccatum ordinata est: apparet quoque mortalitatem non ad prævaricationem spectare, sed ad naturam, ad quam spectare leguntur et nuptiæ.



I indsee, at selv Dyrene der vilde have været udødelige, eller at, hvis denne Gave blot skulde have været Menneskene forbeholdt, Dyrene, i Følelsen af den forestaaende Opløsning vilde være fredne bort eller tagne ud af Paradiset, da jo ogsaa Menneskene, trods Synden, ikke havde kunnet døe naar de ikke vare fordrevne derfra [15]. — At Mennesket ogsaa allerede i Paradiset havde været bestemt til Arbeide, det troede Julian at finde i dets i 1 Mos. II, 15 udtalte Bestemmelse til at dyrke Edens Have; hvorhos han i Sveden ikke saae en Straf, men tvertimod et naturligt Lettelsesmiddel [16]; men Augustin meente, at Menneskene før Syndefaldet og hvis det ikke var indtruffet, vilde have arbeidet uden Anstrængelse blot for Fornøielse, og det saavel aandeligt som legemligt, idet han ogsaa udtrykkeligt udelukker tormenta discentium fra Paradiis. — Ligesaa aabenbart syntes Fødselssmerterne Julian at henhøre til den menneskelige Naturs oprindelige Indretning; og at de ikke kunde være Straf for Synden, det syntes ham især at være indlysende deraf, at de samme Smerter ogsaa findes i Dyreriget, som dog ikke har

---

15) Opus imperf III, 147. — Jfr. ogsaa VI, 30: Tantumne te offendit locus prædicatissimus beatorum, ut a te in eum et mors et damnifica et avara mittatur? O inimici Dei gratiæ, inimici paradisi Dei, quo amplius progredi poteritis, quam ut sanctarum deliciarum dulcedinem amarissimis poenis impleatis, nihilque velitis esse paradisum, nisi gehennam minorem?

16) Julian. ap. Augustin. op. imperf. VI, 27: In sudore autem faciei tuæ edes panem tuum, non satis ad ærumnam video pertinere: siquidem etiam naturale adjumentum est, ut operantium artus sudore recreentur. Illi autem ante peccatum laborem incubuisse, culturæ lectio ipsa testatur. Sic enim ait: Et sumsit dominus Deus hominem, quem fecit, et posuit illum in paradiso, operari illum et custodire Si ergo etiam in paradiso noluit eum Deus pabula examussim illaborata suscipere, sed indicto operationis, quam indiderat, excitavit industriam: quid ei novum accedisse credimus si sentiret sudorem, qui experiebatur laborem? Ogsaa herimod har Augustin igjen kun det Prædikestolsstr'g (v. anf. St.): Tantumne te libuit quietissimo beatorum loco — etiam in viris sudorem laboris immittere? etc.

nogen Deel i Synden [17]). Men have Dyrene da, spørger Augustin sin Modstander, sagt dig, om hine Toner, som de give fra sig naar de føde, ere Smertes- eller Glædeslyd? Hønsene synes idetmindste, naar de lægge Æg, snarere at synge end at klage. Dog om ogsaa det Sidste var Tilfældet, saa vilde Menneskets Straf just bestaae i, i dette Punct at være gjort lige med Dyrene [18]). — Ogsaa om de nyfødte Børns nærværende Tilstand havde Augustin egne Tanker. Deres Lidenhed, Ubehjælpsomhed, deres Mangel paa Talerevne og Forstand, deres Tilstand, der er langt hjælpeløsere end de unge Hundes eller Fugles, der langt hurtigere kunne gaae og forsørge sig, var dog altfor betænkelig. Undertiden vidste Augustin vel at berolige sig desangaaende ved den aandrige Tanke, at den menneskelige Natur begynder saameget dybere i sine Nyfødte end den dyriske, som den har isinde at stige høiere; ligesom Buen maae trækkes længere tilbage til et stærkere Skud [19]). Men herved kunde han ikke blive staaende. Havde Gud da ikke — dette Spørgsmaal var allerede tidligere opstaaet for ham — idetmindste kunnet give Mennesket det Samme som han giver Dyrene [20])? Visseligen, i Pa-

---

17) Julian. ap. Augustin. p. anf. St. VI, 26: Quam insanum est, quod dicitis, dolorem pariendi comitem esse peccati, cum ita perspicue ad sexuum conditionem magis, quam ad criminum respiciat ultionem, ut omnia animalia, nullo maculata peccato, hos angores, hos gemitus, in parturitione patiantur? per quod apparet, argumentum non esse peccati, quod invenire etiam sine peccato potest.

18) Augustin. p. anf. St.: Numquid tibi dixerunt animalia, utrum ille gemitus sit canentium vel dolentium? Gallinas sane parituras similiores esse cantantibus quam dolentibus cernimus etc.

19) De civ. Dei, XIII, 3.

20) De peccator. mer. et remiss. I, 38: Poterat certe (omnipotentia creatoris) quod multis etiam pecoribus praestitit, quorum pulli, quamvis, sint parvuli, neque accedentibus corporis incrementis etiam mente proficiant, quoniam rationalem animam non habent, tamen etiam minutissimi et currunt et matres agnoscunt etc. Contra homini nato nec ad incessum pedes idonei nec manus saltem ad scalpendum habiles etc.

radiset vilde der vel ogsaa været avlet og født Børn, men ligesom Avlingen var uden syndig Lyst, saaledes vilde de Nyfødte ikke være stumme, ikke uden fri Brug af deres Lemmer og af deres Fornuft; vel maatte de komme til Verden som smaa, paa Grund af deres Forhold til Moderens Legeme[21]): — imidlertid, hvo veed, om Gud, der jo af et lille Ribbeen strax byggede Adam en fuldvoxen Qvinde, ikke ogsaa strax vilde have gjort de nyfødte Børn i Paradiis til fuldvoxne Mennesker[22]). I intet Tilfælde vilde nogen Smerte af hvilkensomhelst Art have berørt Menneskene i Paradiset, ingen Sygdom vilde have kastet dem paa Leiet, ingen Gift vilde have dræbt dem, intet Tilfælde vilde have saaret dem eller berøvet dem en Deel af deres Legeme[23]). Ogsaa efter Gregor af Nyssa begyndte de nuværende Rovdyr først paa Grund af Faldet, ja først efter Syndfloden, at spise Kjød, medens de før (ligesom Hunden endnu undertiden bruger som Kuur), havde spiist Græs, og efter Basilius var Rosen før

---

21) Op imperf. III, 198: Nasceretur etiam natura humana in paradiso ex Dei benedictione fecunda, etiamsi nemo peccasset, donec Deo præcognitus sanctorum numerus compleretur. Sed illi parvuli nec flerent in paradiso, nec muti essent, nec aliquando uti ratione non possent, nec sine usu membrorum infirmi et inertes jacerent, nec morbis affligerentur, nec a bestiis læderentur, nec venenis necarentur, nec aliquo casu vulnerarentur, nec ullo sensu aut ulla parte corporis privarentur — nec surgentes in pueritiam domarentur verberibus, aut erudirentur laboribus, — nec dolore ullo emendarentur, sed excepto propter incapaces uteros matrum sui corporis quantitate talen omnino, qualis Adam factus est, gignerentur.

22) De pecc. mer. et remiss. I, 37: Quamvis, cum exigua sit pars corporis costa, non tamen propter hoc Deus parvulam viro conjugem fecit, quam ædificavit in mulierem: unde et ejus filios poterat omnipotentia creatoris mox editos grandes protinus facere.

23) S. Stedet Anm. 22. og de civ. Dei XIV, 26. Af de tre first anførte Skrifter er det de pecc. mer. etc. det tidligste (skrevet 412), det de civ. Dei det mellemste (413—126), opus imp. det sildigste (128—430).

Faldet uden Torne, medens dog samme Kirkefader antager Giftplanterne for en oprindelig Bestanddeel af den jordiske Natur[24].

Trods alt dette holdt Augustin og efter ham Kirken fast paa de to Puncter, at Mennesket ogsaa før Faldet allerede havde et jordisk, ikke blot aandeligt Legeme, og at ogsaa allerede i Paradiset Forplantning ved Kjønsblandelse vilde have fundet Sted[25]. Dette var fornemmeligt af exegetiske Grunde, men det stred aabenbart mod Consequentserne af det hidtil Udviklede. Vi ville ikke tale om, at hans Forestilling om en Kjønsblanding og en Avling uden Concupiscents er umulig, at han altsaa, naar han ikke troede at turde sætte en Concupiscents i Urtilstanden, consequent ogsaa maatte banlyse Kjønsforholdet overhovedet fra samme; men naar han troede, at den hjælpeløse og uvidende Tilstand, i hvilken Børnene fødes, ja selv deres Legemes Lidenhed, ligesom og al Smerte, al Anstrængelse, var uforenelig med hans Forestilling om den af Gud skabte Menneskenaturs oprindelige Tilstand, saa maatte han, naar han vilde være consequent, overhovedet ophæve Menneskets Legemlighed før Faldet, da hine Indskrænkninger ere nødvendigen forbundne med den. Man lægge

---

24) Gregor. Nyss. in verba: Faciamus hominem, or. 2. (Opp. I, p. 157): *οἷα ὁρωμεν κυνας θεραπειας ἑνεκεν πολλακις ἀγρωστιν ἐπινεμομενους — τοιαυτα λογισαι εἰναι και τοτε τα ὠμοβορα των ζωων, χορτον ἑαυτοις τροφην ἐπινοειν, οὐκ ἀλληλοις ἐπιβουλευοντα.* Jfr. derimod Thom. I, 96, 1. — Basil. in hexaëm. homil. V, 6: *πλην γε το ῥοδον τοτε ἀνευ ἀκανθης ἠν, ὑστερον δε τῳ καλλει του ἀνθους ἡ ἀκανθη παρεζευχθη* o. s. v. Og dog lige ifortreien, 4: *εὐθεως συνεξεδοθη τοις τροφιμοις τα δηλητηρια, μετα του σιτου το κωνειον* — idet ogsaa disse have deres Nytte, og Alt ikke er bestemt for Menneskets Brug.

25) De civ. Dei, XIII, 23: Non existimandum est eum prius quam peccasset spiritale corpus habuisse, et peccati merito in animale mutatum. Sammest. XIV, 22: Nos — nullo modo dubitamus, secundum benedictionem [το] crescere et multiplicari et implere terram donum esse nuptiarum, quas Deus ante peccatum hominis ab initio constituit, creando masculum et feminam. Jfr. de Genesi ad lit. II, 3 og ovenfor Anm. 12.

med Hensyn hertil endnu Mærke til nogle Træk i den nøiagtigere Udførelse, som den Augustinske Lære har erholdt i den sildigere kirkelige Theologie. Et materielt Legeme, der nærede sig af jordiske Spiser, kunde — det indsaae Thomas af Aqvino meget vel — ikke være uden Excretioner. Men saaledes som disse nu ere, hvorledes kunne de passe sig i Paradiset? Gud maatte da have truffet særegne Foranstaltninger for, at der ikke var noget Usømmeligt forbundet med hine Udtømmelser[26]; men langt simplere havde det dog vistsetigt været, at sige med Jacob Behme, at Mennesket først havde faaet Tarmene og Canalen for Excrementerne ved det slemme Fald[27]. Ligeledes, naar, efter Albertus M., Menneskets Legeme før Faldet ikke vilde have følt nogen Smerte, selv om man havde kastet store Stene ned paa det ovenfra, saa bemærker Feuerbach medrette, at et saadant Legeme, der ikke vilde brække et Been, naar man kastede det ned fra Babylons Taarn, vilde være et Legeme af en ganske egen Art, eller rettere slet ikke noget Legeme[28].

Det var derfor kun den consequente Gjennemførelse af disse Forudsætninger, naar Origenes, idet han sluttede sig til platonisk-philoniske og gnostiske Ideer[29], identificerede de første Menneskers Tilstand før Faldet med den platonske Sjælenes Præexistents. Efter ham er Sjælenes Omgivelse med et Legeme, deres Begrændsning som denne endelige Bevidsthed, deres Menneskevordelse overhovedet, allerede en Følge af Synden[30]; ligesom

---

[26]) Summa, I, 97, 3: Oportebat superfluitates emitti. Tamen fuisset divinitus provisum, ut nulla ex hoc indecentia esset.

[27]) Aurora, 6, 13; drei Principien 10, 7, paa hvilket sidste Sted det tilføies den fra et Augustinsk Standpunct ganske rigtige Grund: Denn solcher Stank und Quall, so ein Mensch im Leibe hat, gehöret nicht in die heil. Dreieinigkeit, ins Paradies, sondern in die Erde.

[28]) Albertus M. Summa II, 83; Feuerbach, Bayle, S. 233.

[29]) Jfr. Dähne, I, S. 485; Baur, Gnosis, S. 136. 187.

[30]) De princip. II, 8, 3: Mens de statu suo ac dignitate declinans effecta et nuncupata est anima. Homil. in Gen., til III, 22: ἀποπεσοντες της μακαριοτητος, ὁ προηγουμενως ὀντες ἀνθρωποι, ἀποθνησκουσι. In Levit. IX, 11: Quoniam (homo) derelinquens vi-

da ogsaa Origenes, heri overeensstemmende med Gnostikeren Valentinus, skal have udtydet de Skindkjortler, som Gud forfærdigede til Menneskene da han fordrev dem fra Paradiset, om de materielle Legemer, som de først da erholdt [31]). Efterat flere, især græske Lærere, som Basilius og Gregorerne, kun meget particlt og frygtsomt havde tilstedet disse Ideer af den tidligt forkjætrede Origenes Adgang, blive de igjen i vidrre Omfang optagne af Scotus Erigena, uagtet deels det Standpunct, paa hvilket Augustin var bleven staaende, ogsaa var hindrende for ham, og deels høiere, i Sandhed speculative, Ideer gjennembrede Abstractionen i hans Forestilling om Urtilstanden. Uden Synden, meuer Erigena, vilde Menneskets Natur ikke være blevet deelt i de to Kjøn, men forbleven een og enkelt ligesom den guddommelige Idee, i hvilken den er skabt [32]). Saaledes vilde ogsaa Menneskeheden ikke lidt efter lidt have formeret sig ved Forplantning gjennem Avlingen; men ligesom Engleverdenen paa eengang være udfoldet i det af Gud forudbestemte Antal [33]). Da

tam, mortem secutus est, homo factus est. Jfr. Thomasius, Origenes, S. 190 f.

[31]) Hieron. ad Pamm. siger om ham, quod tunicas pelliceas humana corpora interpretatur, quibus post offensam et rejectionem de Paradiso Adam et Eva induti sunt. Jfr. Methodius hos Photius cod. 234. Origenes selv Fragm. in Genes. 3, 21, anfører kun denne Anskuelse som en mulig Udvei, der imidlertid ogsaa har sine Vanskeligheder. S. Huetii, Origeniana, Opp. T. II, p. 238 ed. de la Rue. Om Valentinus jfr. Baur, Gnosis, S. 136.

[32]) Scotus Erig. de divis. natur. II, 6: Si homo non peccaret, naturæ suæ partitionem in duplicem sexum non pateretur, sed in primordialibus suis rationibus, in quibus ad imaginem Dei conditus est, immutabiliter permaneret —; sed reatu suæ prævaricationis obrutus naturæ suæ divisionem in masculum et feminam est passus et — in pecorinam corruptibilemque ex masculo et femina multiplicitatem justo judicio redactus est.

[33]) Samme, sammest. IV, 12: Si homo non peccaret, nullus utriusque sexus copula nec ullo semine nasceretur: sed quemadmodum angelica essentia — ita humana natura — in præcognitum soli

Naturens nuværende Adspilttelse i to Kjøn er en Følge af Synden, saa har ogsaa Gjenforeningen af Kjønnene taget sin Begyndelse i Forløseren fra Synden: Christus er hverken opstaaet fra de Døde som Mand eller som Qvinde, men som Menneske overhovedet [34]). Ganske uden Legeme har vel Mennesket efter Scotus Erigena ligesaalidet været i Urtilstanden, som Sjælen vil være det efter Opstandelsen; men dette tykke, svære, for Forraadnelsen modtagelige Kjød, som nu trykker det, havde det dengang ikke; men et himmelsk, aandeligt Legeme [35]).

De samme Forestillinger gjenfinde vi ogsaa hos de sildigere Mystikere, navnlig, som allerede antydet, hos Jacob Bøhme. Mennesket — siger Bøhme — har ikke allerede faaet et dyrisk Legeme ved sin Skabelse; men først i Faldet er det blevet saaledes [36]). Thi ingen saadan Jord, og intet saadant Kjød, som vi nu bære, existerer i Guds Lys; altsaa var vort Kjød før Faldet himmelsk, af den himmelske Limbo, men da den Utydighed kom, at føde sig i et andet Centro, i denne Verdens Lyst, da blev det jordisk. Heller ikke maa Nogen indbilde sig, at Mennesket før sit Fald har havt Lemmer som Qvægets til Forplantning; men det havde himmelske, ikke heller var det deelt, men heelt og fuldkomment, det havde Limbum og Matrix i sig, det var ingen Mand og ingen Qvinde, men en Jomfru uden

conditori numerum simul et semel erumperet. Saaledes ogsaa allerede Gregor. Nyss., de hominis opificio, cap. 17. (Opp. I, p. 69 ff.).

34) Samme, sammest. II, 10: Primo igitur dominum Jesum divisionem naturæ, i. e. masculum et feminam, in se ipso adunasse, non enim in sexu corporeo, sed in homine tantum surrexit — skjøndt han forat kjendes viste sig for sine Disciple som Mand.

35) Samme, sammest. 23: Menneskene i Paradiis havde corpora coelestia, spiritualia, qualia post resurrectionem futura sunt. Tumida namque corpora, mortalia, corruptibilia, quibus nunc opprimimur, non ex natura, sed ex delicto occasionem ducere, non est dubitandum.

36) Jacob Bøhme, Aurora, 16, 29. — Drei Principien 17, 20. bliver ligeledes Beklædningen med Skind udtydet om Beklædningen med Legemer.

dyrisk Skikkelse, det vilde i Kjærlighed og Tugt uden Smerte og uden at dets Liv aabnedes have født en Jomfru som det selv, og det havde været muligt, at den hele Hær af englelige Mennesker vare udgaaede af een Kilde, ligesom Englene, naar det havde bestaaet i Fristelsen [37].

At denne Anskuelse allerede opfattede Adsplittelsen ved Slægtsdifferentsen som en Følge af Synden, det kunde kun skee ifølge den almindelige Grundsætning, at overhovedet Adsplittelse og Forskjel var en Forværrelse, et Frafald. Her maa imidlertid dog skjelnes mellem den qvalitative Differents og den blot numeriske, eller Fleerheden overhovedet. Saaledes kunde Origenes vel udlede Fleerheden af skabte Væsener umiddelbart fra Gud, men deres Ulighed, saaledes som den nu viser sig i de forskjellige Trin og Arter af Væsener og Tilstande i Verden, saa at der ikke blot blandt Englene gives høiere og lavere Classer, og blandt Menneskene talentfulde og talentløse, sunde og sygelige o. desl., men foruden Menneskene ogsaa Dyr, Planter, ja Stene —, denne Ulighed forekom ham ikke at kunne begribes af Guds Retfærdighed, der kun kunde sætte Lige; men blot af de skabte Væseners frie Villie [38]. Gud har oprindeligt frembragt et Antal af aandelige Væsener, der vare hinanden aldeles lige, og af hvilke nogle forbleve i reen Aandighed, endskjøndt paa forskjellige Trin, andre forbandt sig med den finere Materie og bleve Sjæle

---

37) Samme, drei Principien, 10, 4. 18. 17, 85.

38) Orig. de princip. II, 1, 1: ὑτω δη ποικιλωτατου κοσμου τυγχανοντος και τοσαυτα διαφορα λογικα περιεχοντος, τι ἀλλο χρη λεγειν αἰτιον γεγονεναι του ὑποστηναι ἀυτον, ἡ το ποικιλον της ἀποπτωσεως των ὐχ ὁμοιως της ἑναδος ἀποῤῥεοντων; Sammest. 9, 6: Quia (Deus) eorum, quæ creanda erant, ipse exstitit causa, in quo neque varietas aliqua neque permutatio — inerat, æquales creavit omnes ac similes, quos creavit, quippe cum nulla ei causa varietatis ac diversitatis existeret. Verum quoniam rationabiles ipsæ creaturæ — arbitrii facultate donatæ sunt, libertas unumquemque voluntatis suæ vel ad perfectum per imitationem Dei provocavit, vel ad defectum per negligentiam traxit. Et hæc exstitit causa diversitatis inter rationabiles creaturas. — Qua ratione neque creator injustus videbitur etc.

i Himmellegemer, eller med den grovere og blere Mennesker, eller endogsaa Dyr, Planter og Stene, saaat det hele Universum er en Trinrække af Aander, der i forskjellig Grad ere sunkne; men hvilke det ligeledes staaer frit for, igjen at hæve sig til høiere Trin [39]). Ligeledes er efter Scotus Erigena al Forskjel blandt Menneskene i Statur, Viden, Sæder o. s. v. en Følge af Synden [40]); ja Erigena bliver ikke staaende ved Ophævelsen af denne qvalitative Differents; men han gaaer endog videre, nemlig til Abstraction fra den numeriske Fleerhed, idet han paastaaer, at Ideerne uden Synden ikke vilde være blevne adsplittede i denne reale Mangfoldighed af Slægter og Arter, Lemmer og Dele [41]): ligesom efter Behme først ved Faldet det oprindeligt ene, og i denne Eenhed ætheriske, Element i denne Verden har adskilt sig i de fire materielle Elementer [42]).

Til denne yderste Abstraction, der ikke kan begribe nogen Differents, men kun den evige Gjentagelse A + A + A ...,

---

[39]) Orig. de princ. I, 5, 3. 5. 6, 2 f. 7, 1 ff. 8, 1. 4. Det sidste Sted lyder saaledes hos Justinian ad Menam: ἡ ψυχη ἀποῤῥευσα του καλου και τῃ κακιᾳ προσκλιναμενη και ἐπι πλειον ἐν ταυτῃ γινομενη, εἰ μη ὑποστρεφοι, ὑπο της ἀνοιας ἀποκτηνουται και ὑπο της πονηριας ἀποθηριουται — και αἱρειται προς το ἀλογωθηναι και τον ἐνυδρον, ἰν᾽ οὑτως εἰπω, βιον· και ταχα κατ᾽ ἀξιαν της ἐπι πλειον πτωσεως της κακιας ἐνδυεται σωματα ὑδεη (Rue conjecturerer ὑδαρη, Schnitzer udleder ὑδεη af ὑδας, Jordklump, Jord) τουδε ζωου ἀλογου. Til 1, 6, 2 har følgende Sted af Hieron. ad Avit. Hensyn: Origenes lærer, rursum nasci ex fine principium et ex principio finem, et ita cuncta variari, ut et qui nunc homo est, possit in alio mundo dæmon fieri, et qui dæmon est et negligentius egerit, in crassiora corpora relegetur, i. e. ut homo fiat. Sicque permiscet omnia, ut de angelo possit diabolus fieri, et rursus diabolus in angelum revertatur.

[40]) Scotus Erig., de divis. nat. II, 7.

[41]) Samme, sammest. 12: Mundus iste in varias sensibilesque species, diversasque partium suarum multiplicitates non erumperet, si Deus casum et interitum primi hominis — non prævideret. Om denne sidste Vending skulle vi snart tale mere.

[42]) Drei Principien, c. 11. c. 17, 20.

eller endog À = A, som Gudbommeligt, fører den Augustinske Lære om Menneskenes Urtilstand naar den consequent udvikles. Men jo mere denne abstracte Spidse skjærpes, desto uundgaaeligere er det, at den maa brække. Dette er det især mærkværdigt at see hos Scotus Erigena, hvis Lære vi hidindtil først kun have fremstillet fra een Side. Det første Stød, som hans overspændte Forestilling om Menneskehedens paradisiske Tilstand faaer, udgaaer fra Augustin, hvis overmægtige Autoritet han ikke vover at unddrage sig. Vi have viist, at Erigena først lod det materielle Legeme og Kjønsdifferentsen opstaae som en Følge af Synden. Men nu vare efter Augustin's udtrykkelige Erklæring begge Dele allerede tilstede før Faldet. Disse Modsætninger forener Erigena ved Middelbegrebet: Guds Forudviden: Gud skabte vel strax Mennesket med Legeme og Kjønsforskjel (Augustin), men dette gjorde han kun, fordi han forudsaae, at Mennesket vilde synke ned i det materielle, dyriske Liv [43]. Men nu gik Erigena videre i dette Punct end Augustin. Var Mennesket allerede i Paradiis ikke uden et materielt Legeme, saa var det heller ikke nogensinde uden Synd, der allerede er sat i dets Villies oprindelige Foranderlighed [44]; saa var det ikke skabt lyksaligt, men kun til Lyksalighed; thi havde det nogensinde smagt

---

[43]) Scotus Erig. p. anf. St. IV, 14: Videtur quod propterea Deus hominem in genere animalium fecerit, quia illum animaliter victurum præscivit. II, 6: Si eum peccaturum non præmosceret — homo solummodo esset in simplicitate suæ naturæ creatus, IV, 12: Quoniam vero prævidit Deus, qui nec fallit nec fallitur, hominem conditionis suæ ordinem et dignitatem deserturum, supermachinatus est alterum multiplicationis humanæ modum (jfr. ovenfor Anm. 33) — , ut homines generalis delicti generalem luerent poenam, ex corruptibile semine, sicut et cætera animalia, nascentes.

[44]) P anf. St. IV, 14: Datur intelligi, hominem peccato nunquam caruisse, sicut nunquam intelligitur absque mutabili voluntate substitisse. Nam et ipsa mutabilitas liberæ voluntatis, quia causa mali est, nonnullum malum esse necesse est.

denne i fuldt Maal, saa havde det ikke mere kunnet falde fra[45]; saa var det overhovedet aldrig i noget virkeligt Tidsrum i Paradiset; men i samme Øieblik som det er skabt, er det ogsaa faldet[46], og hvad Fædrene tale om Paradisets Herlighed, det maa ikke forstaaes om en Tilstand, som det første Menneske virkeligt har nydt, men om en, som var forjættet det, hvis det bestod i Fristelsen[47].

Dog, den egentlige Øxe, der skulde udrydde hiin hele Forestilling med Roden, laae i en speculativ Idee af Erigena, der forresten ligesaalidet har gjort denne ødelæggende Brug af den som Augustin, hos hvem der ligeledes findes, idetmindste antydet. Det er den Idee, som fra Plato, Stoikerne og Nyplatonikerne var kommet til ham gjennem Areopagiten Dionysius, at en Mangfoldighed af høiere og lavere Trin og Former er ligesaa nødvendig til Universets Fuldkommenhed, som der til et Maleries Skjønhed udfordres Lys og Skygge, eller til et musikalsk Kunstværks Skjønhed dybere Toner mellem de høiere[48]. For

---

45) D. anf. St. II, 25: Ad beatitudinem dixi (at det første Menneske var skabt); non enim video, quomodo homo beatitudinem perderet, si eam reipsa plene perfecteque gustasset.

46) IV, 15: nullo temporali spatio primos homines fuisse in paradiso. 20: — hominem mox ut conditus est, superbisse, ac per hoc corruisse.

47) IV, 15: Fuisse Adam temporaliter in Paradiso, priusquam de costa ejus mulier fabricaretur, dicat qui potest. Proinde plus, ut arbitror, laus illa vitæ hominis in paradiso referenda est ad futuram ejus vitam, si obediens permaneret, quam ad pactam quæ solummodo inchoaverat nec unquam steterat. Nam si saltem vel parvo spatio stetisset, necessario ad aliquam perfectionem perveniret.

48) S. f. Ex. V, 38: Omnia in mensura et numero et pondere, i. e. ordine, fecit Deus; et qualis pulcritudo universitatis — foret, si omnia Deus æqualiter constitueret? Nam et sensibilis harmoniæ dulcedo et pulcritudo non ex similibus sonis, sed ex diversis, ratis tamen proportionibus sibi invicem comparatis, ordinatur. Ter-for (35): quod deforme per se ipsum in parte aliqua universitatis

denne concrete Idee, der idetmindste er Begyndelsen til at begribe Differentieringen, eller Negativiteten, som en Betingelse for det absolute Livs Virkeliggjørelse, styrter hele hiint Luftslot af abstracte Forestillinger om de første Menneskers Fuldkommenhed og Lyksalighed sammen i sig selv. Efter denne Anskuelse er Legemet med sin successive Udvikling og sine Fornødenheder, ligesom Arbeide og Smerte, Kjønsforskjel og sandselig Lyst, og ikke mindre Villiens Gjennemgang gjennem det Onde, uadskilleligt fra Verdens og det menneskelige Væsens Begreb, og kan følgelig ikke heller tænkes borte fra Urtilstanden.

Dog vi maae ogsaa lade denne Lære, der i og for sig eller for os herved er opløst, ad historisk Vei fuldkomment opløse sig.

§. 52.

Catholsk og protestantisk Lære om Urtilstanden. Socinansk, rationalistisk og speculativ Critik over samme.

Medens Catholiker og Protestanter vare enige med hverandre i at antage Augustin's Bestemmelser om Urtilstanden, hvad det Materielle angik, saa strede de, hvad det Formelle angik, om den oprindelige sædelige Fuldkommenhed, eller justitia originalis, den vigtigste Part af Guds Billede [1]), var skabt som en væsentlig Bestanddeel af den menneske-

---

existimatur, in toto non solum pulcrum, cum pulcre ordinatum est, verum etiam generalis pulcritudinis causa efficitur.

1) Her bibeholdt Catholikerne den gamle Distinction mellem imago og similitudo, eller mellem Anlæg og fuldkommen Uddannelse af samme; Bellarmin. de grat. primi hom. c. 2; medens Protestanterne, uden at anvende hine to bibelske Udtryk, som de fattede som Synonymer (s. det i forrige §. Anm. 2. anførte Sted af Calvin), dog gjorde en lignende Distinction mellem Guds Billede i uegentlig og i egentlig Betydning, Quenstedt, II, p. 3.

lige Natur, eller kun som en ydre Tilgift føiet til denne [2]: dette er den catholske, hiint den protestantiske Lære. Hermed vilde imidlertid Protestanterne ingenlunde sige, at den menneskelige Natur af sig selv har frembragt eller havde kunnet frembringe hiin oprindelige Retfærdighed; men at den var forlenet den af Skaberen saaledes, at han ikke tænkte den menneskelige Natur som Noget for sig uden hiin Retfærdighed, men bestandig kun med denne, saaat den blev et integrerende Moment i den menneskelige Natur [3]. Heller ikke er det den catholske Kirkelæres Mening at ville paastaae, at Mennesket oprindeligt er skabt uden justitia originalis blot med sine naturlige Anlæg (in puris naturalibus), og efter en Tidlang at have været saaledes først senere af Gud var bleven begavet med hiin overnaturlige Gave [4]; men kun i Tanken skulle begge Dele vel adskilles fra hinanden [5].

Ved denne Opfattelse af Læren havde den catholske Theorie den Fordeel, at den, da den oprindelige Retfærdighed og det guddommelige Billede senere dog skulde gaae tabt, ikke behøvede

---

[2]) Jfr. Marheineke, System des Katholicismus, III, S. 12.

[3]) Luther, in Genes. 3: justitiam originalem non fuisse quoddam donum, quod ab extra accederet, separatum a natura hominis, sed fuisse vere naturalem, ita ut natura Adæ esset, diligere Deum, credere Deo, agnoscere Deum etc.

[4]) Hvilket rigtignok havde været enkelte Læreres Mening; jfr. Marheineke, p. anf. St.

[5]) Bellarmin. de grat. primi hom. 5: Sciendum — divinam providentiam initio creationis, ut remedium adhiberet huic morbo seu languori naturæ humanæ, qui ex conditione materiæ oriebatur (Kampen mellem Aanden og Kjødet), addidisse homini donum quoddam insigne, justitiam videlicet originalem, qua veluti aureo quodam fræno pars inferior parti superiori et pars superior Deo facile subjecta contineretur; in potestate tamen spiritus fuisse, rebellem Deo fieri et non fieri. — Nos existimamus, rectitudinem illam etiam partis inferioris fuisse donum supernaturale — hvorfor, eo remoto, natura humana sibi relicta pugnam illam experiri coepit partis inferioris cum superiore, quæ naturalis futura erat — nisi Deus justitiæ donum homini addidisset.

at sige, at der var mistet Noget af den menneskelige Naturs Væsen og Substants [6]); og Protestanterne søgte forgjæves at unddrage sig denne Consequents af deres Lære ved den sig selv ophævende Distinction, at justitia originalis vel var naturalis for Mennesket, men ikke essentialis, tværtimod accidentalis, og dog ikke ab extra accedens [7]). Vel sluttede paa den anden Side Protestanterne ikke med Urette af den catholske Opfattelse af denne Lære, at naar Guds Billede oprindeligt ikke hørte med til Menneskenaturen, saa var dets Restitution ved Christus kun en udvortes, overflødig Tilgift [8]); og at der overhovedet laae et meget lavt Begreb om den menneskelige Natur til Grund for denne Forestilling [9]); men det var dog en rigtig Følelse af den Overdrivelse, hvori man havde gjort sig skyldig i Bestemmelsen af Urtilstanden, naar man paa Catholikernes Side tilstod, at den var et absolut Under.

Den Sætning, som Pelagianerne nærmest havde gjort gjældende mod den Augustinske Lære om Arvesynden, nemlig, at saavel Fortjeneste som Brøde væsentlig var Menneskets Handling, ikke Naturgave, den blev af Socinianerne ogsaa anvendt mod Kirkens Lære om Menneskets oprindelige Retfærdighed. Retfærdighed, bemærkede de, er ingen naturlig Qvalitet hos Mennesket, men formidlet gjennem dets Villie; den kunde derfor ikke være det første Menneske medskabt, men det kunde, hvis det havde brugt sin Villie rigtigt, have erhvervet sig den. Hvad der oprindeligt tilkom det som skabt ved Gud, kan ikke være det positive Fortrin, at besidde Retfærdighed, men kun det blot negative, at det endnu ikke virkeligt havde Feil og Pletter, men vel Muligheden til Besmittelse i dets Villies Foranderlighed; men dette kan kun heist uegentlig kaldes Retfærdighed [10]). Hvad positiv Retfærdig-

---

6) Möhler, Symbolik, S. 31 i 3die Oplag.

7) Quenstedt, II, 17; Hollaz, p. 477.

8) Luther, v. anf. St.

9) Baur, der Gegensatz des Cathol. und Protestantismus, S. 104 f. i 2det Oplag.

10) Faust. Socin. praelect. theol. c. 3. (Bibl. Fr. Pol. I, p. 540): Justitia non est perfectio naturalis, sed voluntaria. Quare non

hed skulde der da ogsaa have været i Mennesket? maaskee Fornuftens Herredømme over Drifterne? Men af Overtrædelsen sees det jo just, at et saadant Herredømme ikke fandt Sted i det første Menneske [11]). Eller skal den oprindelige Retfærdighed have bestaaet deri, at Adam ikke havde overtraadt noget andet guddommeligt Bud før han overtraadte Forbudet med at nyde af Kundskabens Træ? Det vilde ialfald kun være den ovenomtalte reent negative Retfærdighed, som altsaa kun i uegentlig Betydning kan kaldes saaledes; men ogsaa i denne Betydning falder den bort, eller bliver idetmindste uvis, da der ingensteds staaer skrevet, at Mennesket har modtaget noget Forbud før hiint; men den som kun undlader at gjøre noget Forbudet, fordi der ikke er

---

potuit eam homo in creatione nancisci, sed, si libero arbitrio liberaque voluntate, qua præditus erat, recte usus fuisset, eam adeptus esset. In eo naturalis perfectio hominis est, ut omni labe ac vitio careat: hæcque fuit ab initio in primo homine, qui integer et incorruptus creatus est, sed libera tamen ad malum non minus quam ad bonum voluntate. Non potest autem ista perfectio justitia, nisi improprie, appellari, quatenus scilicet omnis injustitia adhuc abest.

[11]) Samme, sammest. (p. 539): Sed sunt qui dicant, originalem primi hominis justitiam in eo fuisse, quod rationem appetitui ac sensibus dominantem haberet eosque regentem, nec ullum inter ipsam et illos dissidium esset. Verum nulla ratione ducti hoc dicunt, cum potius ex ea, quod Adamus deliquit, appareat, appetitum ac sensus rationi dominatos fuisse, nec bene inter hanc et illos antea convenisse. Jfr. Reimarus i Fragmentet von Verschreiung der Vernunft auf den Kanzeln, S. 22 f.: Naar jeg betragter den mosaiske Fortælling om de første Mennesker i Paradiset alene og uden Fordom, saa kan jeg ikke i mindste Maade see, at de have havt en særegen Sjælsfuldkommenhed forud for os. Thi de synes før Faldet hverken at have kjendt Gud, eller Djævelen, eller Naturen eller sig selv tilstrækkeligt, idet de ved de skjønne Æblers sandselige Tillokkelse paa den forførende Slanges, eller Djævelens, Tilskyndelse, strax lode sig forlede til at handle mod Guds tydelige Forbud —. De forsee sig altsaa just fordi de ikke bruge deres Fornuft og i sin Overilelse følge de skuffende Sandser og falske Overtalelser. Naar nu de første Mennesker i deres fuldkomneste Uskyldighedstilstand og uden at være be-

forbudt ham Noget, han er ikke retfærdig [12]). Ogsaa Arminianerne bemærkede, at Syndefaldet blev ubegribeligt, naar man satte de første Menneskers oprindelige Fuldkommenhed saa heit som den ældre Kirkelære gjorde, og de indskrænkede sig derfor til, at forestille sig dem som godmodige Børn, og deres Godhed som ordnet Naturinstinct [13]).

Derfor nægtede Socinianerne og Arminianerne, at det Mennesket medskabte Guds Billede havde bestaaet i en justitia originalis; heller ikke vilde de sætte det umiddelbart i den menneskelige Aands Anlæg til Fornuft; men i Menneskets Herredømme over Naturen, heri rigtignok indbefattet Gaverne og deres Anvendelse, ved hvilke det bliver virkeliggjort [14]). Dette Herredømme havde de catholske og protestantiske Lærere vel ligeledes regnet til Gudsbilledet, men kun som accidentel Bestanddeel, eller nøiagtigere, som en Følge af samme; desuden havde de ikke som Socinianerne og Arminianerne forestillet sig det som formid-

---

smittede ved Arvesynden dog have kunnet feile og synde ligesom vi, og naar de have syndet af den selvsamme Aarsag, som vi —: hvorledes vil man da o. s. v.

[12]) F. Socin. p. anf. St.: Concludamus igitur, Adamum etiam antequam mandatum illud transgrederetur, revera justum non fuisse, cum nec impeccabilis esset, nec ullam peccandi occasionem habuisset; vel certe justum eum fuisse affirmari non posse, cum nullo modo constet, eum ulla ratione a peccando abstinuisse

[13]) Limborch, theol. christ. II, 21, 5: Lex naturæ — apud Adamum — stimulus — fuit et instinctus naturalis ad faciendum quod licitum erat: infantium instar, qui nullo ad legis transgressionem appetitu ducuntur, sed rebus omnibus, quantum necessitas requirit, uti contenti sunt.

[14]) F. Socin. p. anf. St.: Dei imago et similitudo, ad quam conditus est homo, ne in ipsa quidem mente et ratione, unde omnis justitia in illum derivari poterat, præcipue consistit, sed in dominatu rerum omnium, præsertim inferiorum. Limborch. theol. christ. II, 21, 2: Illa imago — est potestas et imperium, quod Deus homini dedit in omnia a se creata. — Hoc enim dominio Deum proprie refert, estque quasi visibilis Deus in terra super omnes Dei creaturas constitutus.

let ved Menneskets Klogskab og Færdighed [15]), og altsaa endnu ikke tabt (tværtimod i Sammenligning med Urtilstanden uendeligt større!); men som overnaturligt og ikke forbundet med nogen Fare for Modstand og Beskadigelse fra Dyrenes Side [16]). Medens endvidere de protestantiske Theologer paastode, at Mennesket hverken vilde være død eller kunde døe saalænge det havde Guds Billede, meente Socinianerne og Arminianerne, at dets Natur, som legemlig, bestandig havde været dødelig, men at Gud, naar det ikke havde syndet, ved en overnaturlig Indvirkning vilde have holdt det i Live [17]).

Disse Socinianſk-Arminianske Ansknelser grebe lidt efter lidt mere og mere om sig ogsaa i de gammelprotestantiske Kirker. Den Indsigt, at aandelig og sædelig Fuldkommenhed, som Færdigheder, ikke have kunnet været medskabte, men kun lidt efter lidt kunde erhverves ved Øvelse, beviste ogsaa den supranaturalistiske Dogmatik sin Agtelse, idet den ikke lod de første Mennesker allerede oprindeligt være begavede med selve disse Fuldkommenheder; men kun med et Anlæg dertil, som imidlertid skulde have udviklet sig med en nu ukjendt Hurtighed og Lethed [18]). Men da Betingelserne for Udviklingen af Anlægene for de første Mennesker maatte være saa vanskelige, som det er muligt at tænke sig, da Sprogene endnu ikke vare uddannede og de menneskelige Forhold endnu ikke ordnede, saa kunde tværtimod deres Evner, uden et Under, kun udvikle sig meget langsommere og ufuldkomnere end vore have uddannet sig under ulige gunstigere Forhold. Ogsaa Herredømmet over Dyrene tænkte den suprana-

---

[15]) Limborch, p. anf. St. 4: Ad hanc imaginem Dei concurrunt et corpus et anima hominis. Anima quidem, quatenus ratione instructa est, cujus ministerio, veluti sceptro quodam, omnia sibi subjicere potest; — omnia quippe laqueis, retibus, fraude ac dolo comprehendere — potest etc. Corpus autem, quatenus — est — instructum manibus etc.

[16]) Calov., syst. ll. theol., IV, p. 408 f.

[17]) Jfr. Baumgarten, Polemik, II, S. 361 ff.

[18]) Reinhard, Dogm., S. 250.

turalistiske Dogmatik sig bestandigt mere som et naturligt[19]), og hvad den oprindelige Udødelighed angaaer, som den ikke troede at turde opgive, saa gav den sig dog tilfreds, naar man blot anerkjendte, at det første Menneskes Død factisk var medført ved Synden, uden at afgjøre, om den, hvis Synden var udebleven, ikke alligevel vilde være paafulgt af andre Aarsager[20]). — I alle disse Puncter blev Kirkelæren fuldstændigt opgivet af Rationalismen: Døden begrebes som en Indretning, der var uadskillelig fra den menneskelige Natur, og Guds Billede ikke som tabt, men som Noget, hvorefter man skulde stræbe i uendelig Approximation[21]); og kun den Indskrænkning blev endnu uovervundet, at man meente at maatte tænke sig de Menneskeexemplarer, der vare komne umiddelbart fra Guds Haand, som de fuldkomneste i deres Art[22]).

Et reactionairt Mellemspil syntes ved Naturphilosophien at ville komme ind i disse Forestillingers Udviklingsgang. Den bemærkede nemlig ikke blot, med Hensyn til Menneskets Legeme, at organiske Væseners Dødelighed ikke kunde vises at være en oprindelig Nødvendighed, da tværtimod en Skabning, der ved egne Kræfter igjen erstatter det, som er blevet mangelfuldt i den, hvis ellers nogen maa synes at være bestemt til at være et perpetuum mobile[23]); men ogsaa hvad Menneskehedens historiske Udvikling angaaer, paastod den, at dens første Tilstand maatte have været en høi Culturtilstand, der rigtignok kun skulde være forklarlig af en Underviisning af høiere Naturer, som vore første

---

[19]) Baumgarten, Glaubenslehre II, 460 f. fastholder den vel endnu som overnaturlig, men søger at gjøre den trolig ved lutter naturlige Grunde og Analogier. Reinhard derimod definerer ligefrem de første Menneskers dominium in bestias som concessam hominibus primis a Deo potestatem, ope ingenii bestias subigendi iisque sapienter utendi. S. 256.

[20]) Reinhard, p. ans. St. S. 253 f.

[21]) Wegscheider, instit. §. 100; Bretschneider, Dogmatik I, §. 116.

[22]) Bretschneider, p. anf. St. S. 824 f.

[23]) Schelling, Unters. über die mensch. Freiheit, ph. Schr. I, S. 456.

Forældre nøde [24]). Men ligesom den første af disse Paastande bliver overfladisk derved, at den ikke tager Hensyn til det organiske Individuums Forhold til Naturen udenfor det, et Forhold, der nødvendigviis maa være en Rivning, følgelig en Svækkelse og Tilintetgjørelse af Individuet, eller, logisk udtrykt, til det Enkeltes Forhold til det Almindelige, til Slægten, der ligesaameget er en nægtende som en bekræftende Dom; saaledes strider den anden Paastand i høieste Grad imod Grundloven for den historiske Udvikling, ligesom desuden med al historisk Kundskab.

Derfor er Philosophien ogsaa i Hegel fuldkommen blevet enig med den historiske Critiks Resultater i dette Punct. I Bibelen — siger Hegel — fortælles der om et Paradiis; mange Folkeslag have saaledes et Paradiis bag sig, som de beklage som tabt. Vi maae lade denne Forestilling vederfares dens Ret. Denne Forening mellem Mennesket og Gud, Fornuftigheden, Aandeligheden, er vistnok Menneskets „Ansich", dets væsentlige Bestemmelse; men Begrebet, dette „Ansich", er ikke en enkelt Tilstand, men ligger til Grund for den hele Række af de deraf fremgaaende Tilstande som deres Princip. Men idet nu Menneskene ville bringe det for Forestillingen, som er Begreb, „Ansich", saa skeer det i Almindelighed, at de ikke forestille sig det som et Indre, der bliver sig selv ligt, men under Form af umiddelbar, ydre Existents, som forbigangen (eller ogsaa tilkommende) Tilstand; en mangelfuld Forestilling, idet den ikke seer Ideaets evige Tilstedeværelse i den reale Existentses Forvirrethed. Desuden er det, som der udsiges om den forbigangne Tilstand, blot en Mening. Saaledes skulle de første Mennesker have havt en fuldkommen Viden, navnlig om Gud og de guddommelige Ting. Men dette er en taabelig Forestilling. En Viden om Sandheden er ikke umiddelbar, men væsentligt formidlet; især forat komme til Gud, som det Sande uden al Skranke, maa Mennesket have arbeidet sig løs fra sin Videns naturlige Sær-

24) Samme, Vorles. über die Methode des akad. Studium, S. 167 ff.; Philos. und Religion, S. 64 ff.

egenhed; Aanden i sin Sandhed er kun for den frie Aand, og det er den, som har lært at see bort fra den umiddelbare Jagttagen og Forestillen og ligeledes har overvundet den abstracte Forstands Reflexion. Ikke anderledes forholder det sig med den høieste sædelige Fuldkommenhed, som Mennesket skal have havt i den saakaldte Uskyldighedstilstand. I Sandhed er Villiens første, umiddelbare Tilstand ikke saameget en Uskyldighedstilstand, som snarere en Begjærlighedens, og overhovedet en Raahedens og Vildhedens Tilstand. God er Villien kun idet den vil det Rette og Sædelige; men som saadan er den aldeles forskjellig fra den umiddelbare Villie; denne er den Villie, som bliver staaende i Enkeltheden og Endeligheden. Det Gode derimod er det Almindelige; forat Villien kan komme dertil, er det nødvendigt, at den har renset sig fra en saadan endelig Villen. Men denne Renselse er Formidlingens Opdragelse og Arbeide, der ikke kan være noget Umiddelbart[25]). I Overeensstemmelse hermed opgiver Schleiermacher det Forsøg at ville forestille sig Menneskets Urtilstand, og det tilmed som en i høieste Grad fuldkommen, og han henfører den menneskelige Naturs oprindelige Fuldkommenhed til dens blivende Grundforhold[26]).

Naar vi nu saaledes til Resultat faae en Forestilling om de første Menneskers aandelige og sædelige Tilstand, der er høist beskeden, ikke blot i Sammenligning med den kirkelige Læres Glands, men ogsaa i Sammenligning med den Fuldkommenhed, som Rationalismen endnu havde ladet de førstskabte Menneskeexemplarer beholde; saa er den eneste Indvending, der endnu kunde gjeres derimod, allerede forud overvundet ved Undersøgelserne i sidste §. Thi at det ikke er Gud værdigt, at lade Menneskene fremgaae fra hans Skaberhaand i ufuldkommen Tilstand, det vil den ikke mere sige, som har indseet, at det ikke umiddelbart er Guds Haand, af hvilken det første Menneske fremgik, men at det nærmest er Materien, som den guddommelige Idees første Udtræden, eller nøiagtigere

---

25) Hegel, Religionsphilos., I, S. 190 ff.
26) Schleiermacher, Glaubensl. I, §. 60 f.

dens umiddelbare Tilværelse, og det er nu ganske i sin Orden, at den bestandig mere og mere vikler sig løs fra denne og kommer til sig selv i høiere og høiere Grad, nemlig først som Liv i Naturen, dernæst som Aand i Menneskene, og i disse bestandigt fuldstændigere i deres historiske Udviklings Fremskriden [27].

---

27) En Ahnelse om dette Forhold ligger maaskee i den gnostiske Lære, at Mennesket ikke umiddelbart er skabt af den høieste Gud, men af Demiurgen, og at kun Spiren til det Pneumatiske hemmeligen er lagt i det ved den guddommelige σοφία. Jfr. Baur, die christliche Gnosis, S. 136. 175.



